UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

José Revueltas: Enajenación y violencia. Una perspectiva desde América Latina

TESIS

Que para obtener el título de

Licenciada en Estudios Latinoamericanos

P R E S E N T A

Tamara Donají Valencia López

DIRECTOR DE TESIS

Dr. José Manuel Mateo Calderón

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2022

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Siempre nos salvará la memoria de los huecos de dolor de una ausencia. Donde lo práctico de los sentidos ya no es posible, nos abrazan la memoria y el amor.

Al doctor Jorge Ruedas de la Serna

Did you see the frightened ones?

Did you hear the falling bombs?

Did you ever wonder why we had to run for shelter when the

promise of a brave new world unfurled beneath a clear blue sky?

Ooh

Did you see the frightened ones?

Did you hear the falling bombs?

The flames are all long gone, but the pain lingers on

Goodbye, blue sky

Goodbye, blue sky

Goodbye

Goodbye

-Pink Floyd, 1979

AGRADECIMIENTOS

A mi familia por el apoyo incondicional. Sobre todo, gracias a las mujeres que me acompañaron en cada momento compartiendo de sus luchas y saberes. A mi abuela por la enseñanza, los cuidados, la comida y por poner esa luz en mi camino que, desde lo más profundo de su ser, siempre me iluminó en la penumbra. A mi madre por el amor, la amistad y la fuerza de continuar, por esa bella forma de enseñarme que el amor también habita en el silencio. A Tania por cuidar de mi corazón y dar sabor a mis días, por abrazarme siempre y compartirme la energía que, aun fuera de los lugares más deseados de habitar, la mantiene de pie. A Thalía por enseñarme a volar tan alto y acompañarme en todo momento, por creer en mí e impulsarme hasta este momento. A los diálogos con mi progenitor y su temprana enseñanza política; a mi hermanito por mostrarme el sentido y contenido real de la palabra lealtad, por su fuerza y valentía que me pusieron a prueba hasta el último momento. Infinitas gracias a ustedes por construirme un hogar a pesar de las distancias.

También agradezco profundamente a los profesores que acompañaron y contribuyeron a mi formación académica y profesional, particularmente a quienes conforman el sínodo. Desde luego, gracias a José Manuel, con quien más allá de una relación académica pude construir un vínculo afectivo tan fuerte, tan humano y tan amable. A Sergio Lomelí, quien nunca me dejó sola aun en los peores momentos. Gracias infinitas Sergio, por la escucha, el trabajo juntos, las charlas que ayudaron mucho en el desarrollo y crecimiento de este proyecto y por dejarme compartir tanto contigo y viceversa. A Kenya Bello por su entera dedicación a la formación de sus estudiantes y el apoyo siempre brindado hacia mi persona; gracias por ser una mujer tan comprometida. A Omar Núñez por las lecturas sugeridas y las recomendaciones tan acertadas, por la escucha y el apoyo. A Gilberto Jezreel por las clases, la enseñanza y la reflexión. A Miguel Orduña por permitirme acompañarle en sus clases. A Iván Escamilla por el apoyo constante en todo momento. A Georgina Cebey, por enseñarme a creer en mí. Y al resto de

los profesores que, además, me apoyaron moral y económicamente a lograr mi intercambio al extranjero. Así mismo, a los profesores y compañeres de la Eberhard-Karls Universität Tübingen que escucharon y retroalimentaron este proyecto, especialmente a Sebastian Thies.

A todas mis amigas por mostrarme la capacidad de organizar la rabia y a amarnos de otras formas. Gracias por su profunda ternura radical que me abraza siempre “ahora que estamos juntas, ahora que sí nos ven”. A Nicolle por la magia, las charlas, la escucha, los consejos y esa forma tan especial de compartirme sus corajes y alegrías, gracias por enseñarme que la rabia puede ser tan fuerte como el amor. A Charly por todo el tiempo y el amor compartidos, por hacerme saber que las amigas no salvan pero ayudan a sanar. A Jumko, por no dejarme sola nunca y por esta amistad que pudimos transformar siempre. A Vero, Camila y Klara por ser las hermanas que necesité del otro lado del charco, por los momentos, los viajes y los sueños juntas. A Mada, por enseñarme que la fortaleza no se mide en “qué tanto aguantas”, sino en cómo salir del hoyo. A Andrea, Aida, Karla y las demás. Muchas gracias por su amor, valentía, comprensión y por todo lo recorrido hasta ahora.

A mis amigos y compañeros: Víctor, David e Iván por las charlas, los buenos momentos y el cariño. Gracias especialmente a Döbereiner, por estar tan cerca de mí a pesar de la distancia, por los saberes y sentires compartidos, también por el apoyo y el cariño siempre. Por permitirme pasar del punto a la esfera y de regreso, por enseñarme a sentirme, sentirnos, en la respiración y en el palpitar, es tan bello compartir esta conexión contigo. A Eduardo Matías por darme un servicio social lleno de conocimientos y experiencias maravillosas, incluida su amistad.

Introducción 3

1. En el principio fue la dialéctica… 11

1.1. La herencia del método: el regreso a Hegel y Marx 12

1.2. La dialéctica en José Revueltas 23

1. 3. Enajenación y violencia en los modos de producción capitalista y socialista soviético 26

2. Sobre el pensamiento de José Revueltas en Latinoamérica 32

2.1 América Latina en el contexto de la "guerra fría" 32

2.2. José Revueltas como intelectual en el escenario latinoamericano 45

2.3. Enajenación y liberación en América Latina 64

3. Enajenación: un concepto dialéctico 72

3.1. La transformación de los instrumentos de producción en instrumentos de destrucción masiva 73

3.2. La violencia organizada del Estado 82

3.3. Hiroshima, notre mort 93

Conclusión 103

Bibliografía 107

INTRODUCCIÓN

Por décadas, los marxistas han discutido mayormente desde el ámbito de la economía. Numerosos análisis sobre *El Capital* aparecen en librerías y bibliotecas. Algunos adoptaron casi a modo de muletilla la concepción de la estructura y la superestructura como el modelo dinámico de las relaciones sociales. Ensayos sobre la mercancía y la fetichización llenan los estantes de libros sobre estudios de Marx. Todo mayormente concentrado en el ámbito de la economía, al punto que es posible hacer un *remix* de la tesis once sobre Feuerbach: hasta ahora los filósofos (marxistas) no han hecho sino reducir los estudios de Marx al ámbito de lo económico–político cuando de lo que se trata es de actualizarlos en todas las áreas posibles.

Particularmente el marxismo del siglo XX se caracterizó, entre otras cosas, por ser un marxismo leído desde Lenin, de ahí que se presente como tal marxismo–leninismo. Esto no resulta un problema en sí mismo. Lo que resulta problemático de esta ideología, según mi perspectiva, es el momento del *para–sí*. Los procesos de este siglo exigían, en distintas latitudes del globo que el momento *para–sí* de la teoría, es decir, la práctica, fuera latente. De modo que lo problemático del *para–sí* de la latencia fue hacer de la teoría una doctrina. Asumir como una edificación inamovible la ya mencionada figura de la estructura–superestructura, o lo que algunos llaman ortodoxia. Por el contrario, habría que contextualizar esta figura desde una lectura dialéctica, entendiendo así que tanto estructura como superestructura se construyen mutuamente sin que una determine a la otra de una vez y para siempre. Entendiendo la totalidad de las relaciones sociales productivas como aquello que constituye la estructura "sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de

conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general"[1]. Ese proceso social, político e intelectual representa a la superestructura.

El sitio de José Revueltas dentro del marxismo estaría *del otro lado*, en el antónimo de los "marxistas mecánicos" y los "grupúsculos marxistas", en palabras suyas. Revueltas apostaba a que el marxismo y todo tipo de conocimiento debía estar en constante movimiento, en transformación desde diferentes aspectos: económico, social, político y cultural. El presente trabajo expone un aspecto del marxismo de Revueltas, una categoría en particular que también se encuentra en constante movimiento y transformación: la enajenación. Adicionalmente se revisa el vínculo que existe entre tal categoría y otra más: la violencia. Específicamente la violencia ejercida desde el Estado y el momento histórico y político en que ésta escapa de su control. Ambas, enajenación y violencia, como relaciones sociales materiales situadas en el pensamiento de José Revueltas y desde la región latinoamericana, particularmente en el violento siglo XX resultado del terrorismo de los Estados latinoamericanos.

Si bien Revueltas planteaba la relación específica abordada principalmente en esta tesis, que hay una preponderancia de los instrumentos de destrucción sobre los de producción, desde una mirada crítica al Estado soviético de la URSS, en estas páginas hay una *situación* de esta relación en América Latina. Situar tal transformación en la región no sólo es fundamental en la medida en que se trata de la locación original de Revueltas, sino porque las altas temperaturas

---

[1] Karl Marx, "Prólogo" en *Introducción a la crítica de la economía política*, p.65, disponible en http://institutocienciashumanas.com/wp–content/uploads/2020/03/Marx–1989–Prólogo–a–la–contribución–de–la–cr%C3%ADtica–de–la–econom%C3%ADa–pol%C3%ADtica.pdf
Es notable el énfasis en la terminología original en alemán, sobre la cual vale la pena señalar que el verbo traducido como "determinar" que refiere a "bedingen" tiene una connotación a causar o producir, más cercana al verbo "bewirken" que a "bestimmen", este último sí refiere a una fijación.

que alcanzó la “guerra fría” tocaron a esta región de una manera particular que urge atender. Y que, además hoy se reencuentra con un momento histórico de gran escala; me refiero al conflicto bélico ruso–ucraniano que, en cierta medida, vuelve a poner en jaque al “sur global”[2] con relación a una amenaza de ataque nuclear, más allá de las inmediatas consecuencias de la guerra sobre las economías.

Este trabajo se ocupa por ello de las implicaciones que hubo en América Latina con respecto a la enajenación y la violencia en el contexto de la “"guerra fría"”. La tesis se divide en tres capítulos, de los cuales, el primero corresponde al contexto ideológico y político de Revueltas, reducido a dos de los autores más influyentes en su pensamiento con respecto al término mismo de la enajenación: Hegel y Marx. El segundo capítulo presenta el contexto histórico del tiempo en que Revueltas plantea la ya mencionada transformación de los medios de producción; a su vez, su figura como intelectual en la región en ese momento. Finalmente, el tercer capítulo recupera los dos anteriores para hacer y comprender el despliegue del argumento principal. Es claro que este trabajo no logra dar por concluido ningún tema, por el contrario, como toda investigación, abre la posibilidad de ahondar más y desde otros puntos de vista el tejido que representa ese puente de la historia global: América Latina *en* la “"guerra fría"”, específicamente con relación a estas dos categorías tomadas aquí como principales.

Vale la pena exponer brevemente la genealogía de esta investigación. No con la intención de relatar los momentos complicados de la delimitación del tema, sino para hacer un balance de las fuentes que nos fueron marcando el camino. La idea inicial de este trabajo consistía en un

[2] Este dato abriría una discusión interesante y compleja pero que no va a ser abordada en este trabajo, hago la mención al tema por la coincidencia temporal.

análisis del legado de Ricardo Flores Magón, específicamente en tres momentos históricos que, en cierta medida, recuperaban las aportaciones del Partido Liberal Mexicano: los movimientos campesinos que tuvieron como producto los planes de Ayala y Ayutla, por un lado, y en otro extremo la insurrección zapatista de 1994. En la búsqueda de materiales que retomaran las ideas y la presencia histórica de Magón encontré un texto de José Revueltas que llevaba por título una frase particular del anarquismo mexicano que me interesaba rescatar: *Tierra y libertad*. Se trataba de un guion cinematográfico que nunca fue llevado a la pantalla. El guion de Revueltas hacía un guiño a la influencia de Magón en Zapata que no me parecía suficiente para anexarlo a la bibliografía. No obstante, hacia el final de *Tierra y libertad*, Revueltas narra un sueño de Zapata en el que las máquinas y el desarrollo industrial se encuentran al servicio del campesinado[3]. La visión de la industria en el sueño de Zapata narrado por Revueltas me pareció interesante en la medida en que se trataba de una industria *del otro lado* del capitalismo. Es decir, una industria y maquinaria que no responden ni corresponden a las lógicas dinámicas de dicho sistema de producción.

En adelante, comencé a buscar más textos de José Revueltas. En ese camino, llamaba mi atención la fuerte presencia de la dialéctica hegeliana en el autor duranguense y su insistencia en torno al tema de la enajenación de la conciencia. Al notar lo anterior mi interés por Revueltas creció e intenté desarrollar algunas ideas sobre la conciencia enajenada, encarcelada. Escogí dos cuentos del autor: "El reojo del yo", que de acuerdo con mi lectura bien podría representar el reconocimiento de la autoconciencia en términos hegelianos, y "Hegel y yo", en el que la lucha

[3] Véase José Revueltas, "Tierra y libertad. (Guion cinematográfico)" en *Obra reunida 5. Obra varia II*. México, Era-CONACULTA, 2014. Pp. 347-348.

de las autoconciencias, representada por dos presos, permite una lectura política. Finalmente, recurrí también al primer cuaderno de *Dialéctica de la conciencia,* pues me permitía abortar teóricamente el problema de la conciencia encarcelada.

A sugerencia de mi hoy asesor de tesis y finalmente por decisión propia, opté por elegir sólo uno de los géneros escritos por Revueltas y decidí entonces abordar *Dialéctica de la conciencia* en su totalidad. Es importante decir que para mí la disyuntiva no era *cuento o ensayo*, sino *estudios literarios o filosofía política*. Con esto, no niego al ensayo como género, sino que destaco lo que hay de teórico en cada género, es decir, se trata de formas de escritura con caminos metodológicos distintos. Opté por el segundo camino porque mi búsqueda general para escribir el estado de la cuestión del protocolo de tesis me hizo caer en la cuenta de lo poco o casi nada que se ha escrito sobre José Revueltas como filósofo o pensador político. Quizá por su falta de *diploma* o estudios formales; pero lo cierto es que Revueltas no necesita diploma alguno para validar su obra teórica.

Al buscar lo que se había escrito sobre José Revueltas, las publicaciones giraban en torno a dos ejes: los estudios literarios y su biografía política. Sobre el primero, pueden consultarse textos como *Entre la paradoja y la dialéctica,*[4] de Edith Negrín. Además de este trabajo, ya para 2014 Negrín coordinó junto con Alberto Rodríguez Perea, Ismael Carvallo y Marcos Águila una compilación titulada *Un escritor en la tierra*[5]. En esta obra, los textos se dividen en cuatro ejes de acuerdo con la vida del escritor duranguense: la persona, el narrador, el político y el crítico.

---

[4] Edith Negrín, *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas: literatura y sociedad*, México, UNAM-El Colegio de México, 1995.

[5] Edith Negrín, Alberto Rodríguez Perea, Ismael Carvallo Robledo y Marcos T. Águila (coords.), *Un escritor en la tierra. Centenario de José Revueltas*, México, FCE, 2014.

José Manuel Mateo es quien ha dedicado mayor tiempo a trabajar la obra de Revueltas. En sus publicaciones más recientes está la serie de cuatro volúmenes que lleva por título *Tiempo de Revueltas*[6]. A esto se suman dos libros, distintos artículos y las tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Aunque Mateo se ha dedicado sobre todo a estudiar los ensayos y la narrativa de Revueltas, sí ha dedicado trabajos a destacar la obra teórica y filosófica del escritor. En 2014 se publicaron distintos trabajos para conmemorar el centenario del natalicio de Revueltas. Entre los artículos y conferencias relacionadas estrechamente con su obra literaria están las compiladas por Rafael Olea Franco bajo el título *José Revueltas: la lucha y la esperanza*[7]. Por otro lado, está Sonia Peña, quien publicó un ensayo comparativo de la obra de Roberto Arlt y José Revueltas, misma que lleva por título *Roberto Arlt/José Revueltas. Una estética de lo marginal*[8]. Esta misma autora coordinó una compilación te textos en torno a la novela de Revueltas *Los errores* y que se titula *Los errores y los aciertos*[9]. En otros trabajos del mismo orden, compilaciones conmemorativas, están *El terreno de los días. Homenaje a José Revueltas*[10], editado por Francisco Ramírez Santa Cruz y Martín Oyata. Finalmente, vale la pena mencionar también los trabajos de Frank Loveland en *Visibilidad y discurso: lo que se ve y lo que se dice en las novelas de José Revueltas*[11]; Evodio Escalante con *José Revueltas: una literatura del "lado moridor"*[12]*;*

---

[6] José Manuel Mateo, *Tiempo de Revueltas*, 4 vols., México, UNAM, 2013-2018.

[7] Rafael Olea Franco (ed.), *José Revueltas: la lucha y la esperanza*, México, El Colegio de México, 2010.

[8] Sonia Peña, *Roberto Arlt/José Revuelas. Una estética de lo marginal*, Durango, Instituto de Cultura del estado de Durango, 2014.

[9] Sonia Peña, *José Revueltas: Los errores y los aciertos,* México, FCE, 2014.

[10] Francisco Ramírez Santacruz y Martín Oyata, (eds.), *El terreno de los días. Homenaje a José Revueltas*, México, Porrúa, 2007.

[11] Frank Loveland, *Visibilidad y discurso: lo que se ve y lo que se dice en las novelas de José Revueltas*, Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla, 2012.

[12] Evodio Escalante, *José Revueltas: una literatura del "lado moridor"*, México, FCE, 2014.

Philippe Cherón con *El árbol de oro: José Revueltas y el pesimismo ardiente*[13]; y Rodrigo Díaz de la Sienra con *José Revueltas: una ontología carcelaria*[14]. La mayoría de estos trabajos se ha concentrado en los cuentos y novelas de Revueltas, específicamente con el tema de la cárcel y la peculiaridad de sus personajes *lumpen*.

Del otro lado, es decir, Revueltas abordado como personaje político, la mayoría de los especialistas se ha ocupado de hablar de su paso por la cárcel; de las expulsiones del Partido Comunista Mexicano y la Liga Leninista Espartaco; de las discusiones con Lombardo Toledano y de su participación en el Movimiento Estudiantil de 1968. Estos trabajos han sido mayormente artículos o conferencias que han sido integrados a compilaciones ya mencionadas. Algunas imprimen un matiz en su tratamiento. Por ejemplo, en "Revueltas. El gran estoico y visionario. Un viaje por la autogestión", Fernanda Navarro compara la autogestión de Revueltas con la autonomía neozapatista del EZLN. Está también el trabajo de Bosteels en *Marx y Freud en América Latina*[15] y la referencia a Revueltas en *El marxismo en México*[16] de Carlos Illades. No obstante, poco se ha dicho sobre sus escritos filosófico-políticos, siempre vistos o explicados a partir de su biografía y su obra literaria, incluso en el libro colectivo *Los usos de la dialéctica. El pensamiento filosófico de José Revueltas*[17].En el ensayo de Aureliano Ortega Esquivel se revisan algunas categorías relacionadas con la dialéctica que, de hecho, corresponden con las que retomo

---

[13] Philippe Cherón, *El árbol de oro: José Revueltas y el pesimismo ardiente*, México, FCE, 2014.

[14] Rodrigo Díaz de la Sierna, *José Revueltas: una ontología carcelaria*, Houston, Literal Publishing, 2016.

[15] Bruno Bosteels, *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*, Madrid, Akal, 2012.

[16] Carlos Illades, *El marxismo en México. Una historia intelectual,* México, Taurus, 2017.

[17] Aureliano Ortega Esquivel, "José Revueltas, Experiencia y dialéctica" en *Los usos de la dialéctica: el pensamiento filosófico de José Revueltas,* México, Porrúa, 2016, pp. 5-56.

en este trabajo: “experiencia”, “dialéctica” y “enajenación”. No obstante, lo abordado por el autor no se inscribe en el mismo contexto en que yo abordo los conceptos. En mi trabajo establezco una relación entre dialéctica, enajenación y “violencia organizada” del Estado, mientras que Ortega Esquivel efectúa un recorrido por la obra política de Revueltas, principalmente, desde un punto de vista crítico con respecto a la percepción que Revueltas tenía de sí mismo y de su obra. Para Ortega Esquivel resulta problemático que Revueltas se conciba como dialéctico–materialista en tanto que, según Esquivel las categorías “marxista”, “dialéctico” y “materialista” pueden resultar contradictorias entre sí y además porque éstas han modificado su sentido, lo que hace de la dialéctica un problema de carácter conceptual. De modo que, aunque el autor aborde categorías centrales en mi trabajo, no sea posible retomarlo.

A propósito de la cárcel de la conciencia o la conciencia encarcelada, el libro de Philippe Cheron *El árbol de oro: José Revueltas y el pesimismo ardiente* fue el que me ayudó a abordar con mayor concreción el tema. Posteriormente, la lectura constante de *Dialéctica de la conciencia* me hizo prestar atención al tema específico de la bomba atómica, pues ahí se sintetizaba tanto el tema de la industria, la tecnología y la conciencia enajenada. De modo que el hecho de que Revueltas plantee la creación de la bomba nuclear como la desrealización de la humanidad, no tenga un sentido apocalíptico, sino que atienda a señalar el fin de la racionalidad de la conciencia humana. Este asunto se convirtió en el móvil del presente trabajo.

1. EN EL PRINCIPIO FUE LA DIALÉCTICA…

El movimiento en todo caso es lo más real de
cuanto existe: me muevo, luego existo.

−Jacobo Ponce, *Los errores*

La dialéctica como teoría o como método de argumentación filosófica que interesa para este trabajo es la perfilada por José Revueltas. Sin embargo, para poder profundizar en la exposición del método empleado por el autor, es pertinente volver la vista a Hegel y Marx, pues ambos son la fuente a partir de la cual Revueltas transforma y postula su propia concepción de la dialéctica. A pesar de que Heráclito es otro autor de la dialéctica presente en la obra de José Revueltas, en este trabajo sólo considero la presencia de los dos autores antes mencionados. Dicho método no es sustancialmente diferente entre esta triada, sino que, incluso, la diferencia podría llegar a leerse como un movimiento dialéctico mediado por el contenido del método mismo. Es decir, que tanto la dialéctica de Hegel como la de Marx no serían sino momentos —teóricos y práxicos — previos a la forma en que Revueltas la utiliza como método de argumentación. Vale la pena aquí parafrasear a Lukács, para sugerir que Marx —y Hegel, incluso el mismo Revueltas— se equivocó en *todo*, menos en el método. Esto no debe entenderse como una anulación a los planteamientos teórico–filosóficos de cada autor, sino que dichos planteamientos deben ser constantemente actualizados, deben permanecer en movimiento. Eso fue precisamente lo que logró Revueltas con sus lecturas sobre ambos autores.

Hablar de las particularidades del método dialéctico utilizado por Revueltas es necesario para poner de relieve su concepto de «enajenación». Es importante decir desde ahora que la característica fundamental de la dialéctica como método o teoría es que "todo se mueve, nada

permanece”[18]. Así, pues, entender la dialéctica esencialmente como movimiento nos permite presentar el concepto clave de este trabajo desde una perspectiva panorámica capaz de reconocer *momentos* del concepto para observar enseguida cómo en esos momentos descansa un vínculo que deseamos despejar: el vínculo entre enajenación y violencia. Tal movimiento refiere a la constante dinámica entre teoría y praxis. En este contexto, no sobra señalar que en tanto consideraremos a la enajenación como un concepto dialéctico, la enajenación misma es un movimiento histórico que abarca tanto la teoría como la praxis.

José Revueltas comienza “El lugar del cine en el arte” con una descripción que hace del arte una síntesis; emplea en ese ensayo la terminología de la dialéctica y describe el método como el modo de hallar la unidad contenedora de las relaciones entre las partes y el todo.[19] Me interesa retomar y sostener esa concepción a lo largo de mi trabajo para desplegar conceptos y argumentos posteriores.

1.1. La herencia del método: el regreso a Hegel y Marx

Para comenzar a describir los antecedentes teóricos del método dialéctico empleado por Revueltas, quisiera remitirme a Marx, específicamente cuando en el postfacio a la segunda edición de *El Capital* afirma que su “método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del de Hegel, sino que es todo lo contrario de él”[20]. Debemos tener claro que la diferencia que señala Marx tiene que ver con aquello con lo que se ha criticado constantemente a Hegel: la idealidad.

---

[18] Fouillé citado por José Revueltas, “El lugar del cine en el arte” en *El conocimiento cinematográfico y sus problemas*, Obra reunida, vol. 5, México, Era–CONACULTA, 2014, p. 18.

[19] Una exposición detallada del texto de Revueltas se encuentra más adelante, en el siguiente capítulo.

[20] Karl Marx, “Postfacio a la segunda edición” en *El Capital. Crítica a la economía política*, Tomo I, trad. Wenceslao Roces, 4ª ed., México, FCE, 2015, p. 19.

Es decir, Marx presenta su método como material. Esta diferencia implica un cambio radical[21] con respecto a la dialéctica hegeliana pero no la elimina completamente, sino que transforma el método. Lo mismo ocurre con José Revueltas, no elimina la dialéctica de Hegel ni la de Marx, sino que las retoma haciendo un *Aufhebung*. Lo que habría de diferente en la dialéctica de Revueltas con respecto a la de Hegel y Marx es, como se expondrá detalladamente más adelante, el que esté fundamentada en la subjetividad. Ahora, pues, para profundizar en la exposición del método en Revueltas, comenzaré por hacer una síntesis descriptiva de la dialéctica de los otros dos autores intentando no caer en reduccionismos excesivos.

Con respecto al método hegeliano habría que empezar por aclarar dos cosas. La primera es no entender el proceso epistémico de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* como un proceso histórico. Esto no quiere decir que hace mil años no hubiese un despliegue de la conciencia que formara parte del absoluto; por el contrario, el curso de la historia forma parte de este despliegue. Y la segunda es distinguir la terminología de la dialéctica hegeliana de la terminología en la dialéctica de Schiller o Fichte. Pues la muy conocida y citada triada de *tesis*, *antítesis* y *síntesis* es ajena a Hegel no sólo porque él mismo no la utiliza, sino porque en la filosofía hegeliana sería impensable partir de una afirmación de la cosa. Para Hegel no hay afirmaciones determinadas, sino que, al estar todo siempre en movimiento, se trata únicamente de *aproximaciones*. Y es la negación aquello que permite la aproximación, en este contexto es que hay que rechazar el uso de dicha terminología y utilizar los términos que el propio Hegel

[21] Sobre esto me interesa apuntar que el adjetivo "radical" lo asigno con respecto a lo que el mismo Marx aclara sobre su método. Pues en términos particulares de mi lectura de Hegel, en los *Fundamentos de la Filosofía del derecho*, particularmente en los parágrafos que corresponden a la propiedad (parágrafos 41–70) ya hay unos tintes de materialidad en la obra de Hegel cuando se reconoce como cuerpo y conciencia. Véase G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, Prólogo y notas de Juan Garzón Bates, México, UNAM, 1975, pp. 62–89.

plantea. En un primer momento está la cosa *en–sí* (la negación); posteriormente está la cosa *para–sí* (que no es una afirmación en sí misma, sino que se refiere a la negación de la negación) y, finalmente, la cosa *en–sí–para sí*, o lo que comúnmente es referido bajo el término alemán *Aufhebung* y que hace referencia a una subsunción de ambos momentos anteriores que deviene en el surgimiento de un momento nuevo como veremos a continuación.

Es en la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel expone su propio método de una manera breve y concisa. En la introducción, luego de desplegar su crítica a la epistemología —que correspondería a la kantiana—,[22] Hegel lanza su propuesta metodológica sobre la teoría del conocimiento y es en esta parte donde describe algunas precisiones fundamentales de su método. La crítica que Hegel hace al método epistemológico precedente del suyo es el hecho de que se plantee una distinción entre el noúmeno (la cosa en sí) y el fenómeno por *medio* del conocimiento. Es decir, que se presente al conocimiento justamente como un medio o como un instrumento. En este planteamiento, Hegel encuentra y señala una contradicción en dicho método, apuntando que aquello que se presentaba como un temor a errar, terminó siendo el temor a la verdad.[23] La contradicción está en que, al hacer esta distinción, el conocimiento mismo sería

---

[22] Sobre esto, es importante señalar que en ese texto no hay una referencia explícita a Kant. Sin embargo, el método que Hegel describe y con el que discrepa coincide con el método epistémico kantiano. No es gratuito, tampoco, el que Hegel comience la introducción de la *Fenomenología* apuntando que "Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como medio a través del cual es contemplado", p. 51.
Dicha aseveración nos remite inmediatamente al método kantiano. Esto puede corroborarse desde el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* cuando Kant afirma que "es manifiesto que no es efecto de la ligereza, sino de la *madura facultad de juzgar* propia de la época que no se deja entretener más con el saber ilusorio, y es una exigencia planteada a la razón de que ésta vuelva a emprender la más fatigosa de todas sus tareas, a saber, el conocimiento de sí, y que instituya un tribunal de justicia que le asegure en sus pretensiones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas, no mediante actos de autoridad, sino según sus leyes eternas e invariables, y este tribunal no es otro que la *crítica de la razón pura* misma". Immanuel Kant, "Prólogo" en *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. 7–8.

[23] *Cf.* En G.W.F. Hegel, "Introducción" en *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, 2015, p. 52.

ajeno a nosotros, a nuestra conciencia. Hegel comienza, pues, su propuesta, afirmando que dicha distinción no existe y que, por el contrario, el conocimiento no es un medio, sino un momento de la conciencia. Es aquí donde la conciencia emprende su odisea, la fenomenología del espíritu. Pero no basta con saber que el saber mismo es parte de la (auto)conciencia, sino que todo este proceso onto–epistémico está fundamentado con el método dialéctico. Así, pues, cuando Hegel señala las precisiones metodológicas, podemos llenar de contenido su propia terminología antes mencionada.

Una vez que es rechazado el método anterior por su arbitrariedad, el saber en la conciencia aparece todavía como manifestación y no como su verdad en sí mismo. El camino que llevará al saber a presentarse como verdad *en* y *para la conciencia* es, como ya dije anteriormente, la fenomenología del espíritu. Pero para esto Hegel plantea la presencia de dos puntos de vista del camino: el de la *conciencia natural* y el del *Absoluto*. El primero se presenta únicamente como *concepto* del saber y no como saber real, en tanto que sólo estamos ante la pugna del saber por llegar a ser real; el punto de vista del Absoluto se refiere, en cambio, al punto desde el cual la conciencia es capaz de ver su propio recorrido.[24] De este modo, cuando, en el recorrido de la conciencia natural, la conciencia se encuentra en un momento en que es *en–sí,* es cuando ella misma se distingue de aquello con lo que se relaciona (ser *en sí* es distinguirse negativamente: no ser concepto sino objeto); y aquello con lo que se relaciona se convierte ahora en un saber *para ella* (ser *para sí* consiste en no ser objeto sino concepto para el objeto). El

[24] Estos puntos de vista también son mencionados de otra forma en el prefacio a la *Filosofía del derecho* cuando Hegel afirma que el ser antecede a la necesidad de la conciencia del ser. Para esto Hegel plantea la analogía de que "el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo". La conciencia natural es el topo ciego que recorre el camino bajo la tierra chocando con piedras hasta llegar a un punto fijo (el del saber real). El búho de Minerva es el punto de vista del Absoluto que puede ver, con cierta distancia, el recorrido caótico del topo; y ambos son dos momentos del movimiento del espíritu absoluto.

tercer momento ocurre cuando de este movimiento surge o nace un nuevo objeto, es decir:

> …lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es guía en su necesidad a toda la serie de figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia…[25]

El hecho de que en Hegel el resultado del movimiento dialéctico devenga en el surgimiento de un nuevo momento de la conciencia implica que ningún resultado sea definitivo ni deba ser perpetuado. La conciencia inmóvil que no busca su continuar en el camino de la experiencia, sería una conciencia vacía para el Absoluto, que es ese punto donde "la manifestación [de la conciencia] se hace igual a la esencia"[26]. Una analogía a la que recurre Hegel en la *Filosofía del derecho* para hablar sobre lo que construye la (su) filosofía es cuando alude al tejido de Penélope. Es decir, la actividad filosófica debe ser concebida como "una obra efímera como la tela de Penélope, que cada día era comenzada de nuevo"[27]. En esta afirmación se aclara la idea de la filosofía hegeliana incluido su método dialéctico, una filosofía cuyo constante es la infinitud, es decir, que infinitamente se estaría haciendo a sí misma.

Cabe señalar ahora lo siguiente: en tanto que toda la obra de Hegel está atravesada por el

---

[25] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 59–60.

[26] *Ibid.,* p. 60.

[27] G.W.F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho…op.cit.*, p. 2.

método dialéctico (hegeliano), su concepto de enajenación queda saturado por la dialéctica. Con esto me interesa notar que Revueltas no imprime un carácter nuevo al concepto de enajenación, sino que actualiza el método y, con ello, nos hace ver determinaciones concretas sobre el papel de la enajenación antes inadvertidas.

Por otro lado, la particularidad de la enajenación en Hegel —lo mismo que en Revueltas — está ligada a la propiedad privada. En los parágrafos 41–70 de la *Filosofía del derecho* que corresponden a la sección de la propiedad, Hegel desarrolla paulatinamente su concepto de enajenación. Una concepción que tanto Marx como Revueltas van a criticar en tanto que consideran, no trasciende la forma discursiva[28]. Pese a esta crítica a Hegel por parte de Revueltas y Marx, me gustaría aclarar que Hegel sí rompe, en ciertos aspectos, lo discursivo en lo que concierne a su concepto de enajenación. En el pasaje ya mencionado, insiste en que la posesión de alguna cosa puede dirigirse a satisfacer alguna necesidad natural o capricho, casi del mismo modo en que Marx, al comenzar el primer capítulo de *El Capital*, afirma que la mercancía puede satisfacer cualquier necesidad. Y va a insistir también en la relación cuerpo–espíritu, es decir, en formas de la materialidad. Hegel de hecho reconoce en la esclavitud y la servidumbre formas de enajenación. Sin embargo, el paso que Hegel no da, y que es al que apelan Marx y Revueltas con respecto a la desenajenación, consiste en trascender el plano de las subjetividades individuales. En otras palabras, no lleva la enajenación y la desenajenación al ámbito de las relaciones sociales, pues se circunscribe al problema de la propiedad privada en relación con el trabajo del individuo y de éste mismo como propietario privado de su trabajo:

---

[28] José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, México, Era, 1982, p. 91.

> De mis aptitudes propias, corporales y espirituales y de las posibilidades de la acción, puedo vender a otro productos singulares y un uso limitado en el tiempo, ya que según esta limitación dichas disposiciones mantienen una relación externa con mi totalidad y universalidad. Con la enajenación por medio del trabajo de todo mi tiempo concreto y de la totalidad de mi producto, volveríase propiedad de otro la sustancialidad de los mismos, mi universal actividad y realidad, mi personalidad.
>
> Esta relación es la misma como la que hay entre la sustancia de la cosa y su utilización. Así como ésta sólo en tanto es limitada es diversa de la cosa, también el uso de mis fuerzas es diferente de ellas mismas y, por consiguiente, de mí, únicamente cuando está limitado cuantitativamente. La totalidad de las manifestaciones de una fuerza es la fuerza misma —de los accidentes es la sustancia— de las individuaciones es lo universal.[29]

Al contrario de lo que Hegel plantea aquí, de que la desenajenación ocurre en la conciencia del individuo una vez que él mismo es consciente de su enajenación y de que el trabajo es el medio desenajenante, la diferencia tanto con Marx como con Revueltas es que la desenajenación no responde ni corresponde con dinámicas individuales, sino colectivas e históricas. Es decir, que la enajenación como proceso dialéctico en la conciencia del individuo necesita trascender su ser individual y realizarse desde su ser genérico, o sea, como especie.

Ahora bien, con respecto al método de Marx, hay que recordar en un primer momento que aquello que lo hace distinto, e incluso contrario, al de Hegel radica en la materialidad del método y, por lo tanto, con respecto a la enajenación, con la materialidad de la conciencia. Sobre esto István Mészáros apunta:

> el sistema de Marx no es *menos* complejo, sino mucho *más* complejo que el hegeliano, porque una cosa es inventar hábilmente las "mediaciones"

[29] G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho, op.cit.,* §67, p. 84.

> lógicamente apropiadas entre "entidades del pensamiento", y otra, muy diferente, es identificar en la realidad los complejos vínculos que hacen de intermediarios entre los múltiples fenómenos sociales, encontrar las leyes que gobiernan su institucionalización y las transformaciones de unos en otros, las leyes que determinan su "relativa fijeza", así como sus "cambios dinámicos" y explicar todo esto en la realidad, en *todos* los niveles y en *todas* las esferas de la actividad humana.[30]

Y es que, como ya señalaba anteriormente, en el postfacio a la segunda edición de *El Capital*, Marx no sólo juzga que la dialéctica en manos de Hegel cayó en una mistificación, sino que se ocupa en exponer por qué la materialidad de su dialéctica representa una perspectiva radicalmente distinta a la de Hegel. Cabe aclarar que no significa que Marx rechace completamente la parte *ideal* que caracteriza la dialéctica hegeliana, sino que, para Marx, "lo ideal no es sino lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre [*Mensch*]"[31]. En esta parte hay que sopesar la distinción entre la relación idealidad–materialidad, tanto en Hegel como en Marx. Pues no significa que se trate de una dicotomía o una relación de sujeto–objeto. Tanto en los *Manuscritos del 44* como en las "Tesis sobre Feuerbach" —y en otras obras— Marx apela a dejar de entender la idea como algo ajeno o contrario a lo material. La relación que plantea Marx, que continúa en Revueltas y que me interesa abordar a lo largo de este trabajo, entiende a la idea, sí como algo que surge dentro de la conciencia, pero que la conciencia misma no habría podido determinar concretamente al margen de sus condiciones sociales materiales. En este sentido, para Marx, la idea es material, en tanto ocurre en la historia y por una mediación humana que es consciente tanto de la idea como de sus determinaciones concretas materiales. En

---

[30] István Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx*, trad. Ana María Palos, México, Era, 1978, p. 92.

[31] Karl Marx, *El Capital, op.cit*., p. 19. Importa señalar que el término que Marx utiliza en alemán es *Mensch* [humano] y no *Mann* [hombre]. En español, la palabra 'hombre' puede entenderse como la generalidad de la especie, es decir, como ser humano. Sin embargo, esta idea reproduce un uso del lenguaje que invisibiliza al sujeto femenino.

Ideología alemana, Marx desarrolla puntualmente esta idea, específicamente en el apartado de la producción de la conciencia, cuando apunta que "la historia no termina disolviéndose en la autoconciencia como el 'espíritu del espíritu', sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos"[32]. En el texto, continúa desarrollando la idea señalando su crítica a Feuerbach, Hegel y San Bruno con respecto al tema de "la idea". Para Marx, la idea no es un momento precedente en la conciencia que posteriormente se refleje en la materialidad; el ejemplo claro con el que concluye ese apartado es el de las ideas revolucionarias. En el entendido de que la historia es una transformación material, afirma que las ideas dominantes en una época son las ideas de la clase dominante, es decir, "la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante"[33]. Del mismo modo, la existencia de ideas revolucionarias en una época es un índice de la existencia de una clase revolucionaria.

Así, pues, la diferencia fundamental entre los métodos de ambos se encuentra en que

> bajo su forma mistificada, la dialéctica [parece] transfigurar lo existente. Bajo su forma racional —la de Marx— es piedra de escándalo y azote para la burguesía y sus portavoces doctrinarios porque, en la comprensión positiva de lo existente, se cifra al mismo tiempo la clave para comprender su negación; porque capta todas las formas necesarias en el flujo de su movimiento, sin perder de vista tampoco sus lados caducos; porque es crítica y revolucionaria por esencia, no se arredra ante nada[34]

---

[32] Karl Marx, *Ideología alemana*, México, Colofón, 2016, p. 36.

[33] *Ibid*, p. 48.

[34] Karl Marx, *El Capital, op.cit.,* p. 20.

Por su parte, en *Dialéctica de la conciencia* Revueltas se interesa en traer de vuelta a Marx, y lo cita, para reconocer que:

> Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel y en su resultado final —la dialéctica de la negatividad como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación [Entäuβerung] y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su *propio trabajo*. El comportamiento *real, activo*, del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo como un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus *fuerzas genéricas* —lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia— y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que, a su vez, hace posible, solamente y ante todo, la forma de la enajenación [Entfremdung].[35]

La anterior cita de Marx en Revueltas pertenece al texto "Crítica a la dialéctica hegeliana y a la filosofía de Hegel en general" y forma parte de los *Manuscritos económico–filosóficos (1844)*. En este texto y en la continuidad y el contexto de dicha cita, Marx señala los límites de la enajenación tal como es planteada por Hegel [Entäuβerung] y añade particularidades histórico–materiales de la enajenación tal como él, Marx la postula [Entfremdung].[36]. En la medida en que para Hegel la enajenación forma parte de la conciencia, el resultado de la desenajenación también formaría parte [únicamente] de ésta, entendida desde su idealidad, de ahí que Mészáros identifique la invención de las mediaciones en Hegel. Es también en este contexto que Revueltas y Marx lanzan la crítica del no trascender la forma discursiva de Hegel. La crítica resulta obvia

[35] Karl Marx citado por José Revueltas en *Dialéctica de la conciencia*, México, Era, 1982, p. 70.

[36] De aquí en adelante, la enajenación como concepto central de la obra de Marx es Entfremdung.

en tanto que en la vida material no basta con que el ser humano sea consciente de su enajenación y de su necesaria desenajenación, sino que ésta debe concretarse en las determinaciones de la vida social, más allá de su propio trabajo individual, como planteaba Hegel en la *Filosofía del derecho*.[37]

Si bien hablar del concepto de enajenación en Marx llevaría a escribir una tesis más, intento sintetizarlo al igual que lo hice con Hegel. Para esto quisiera comenzar aclarando dos cuestiones. La primera es que, a diferencia de las lecturas desde distintos marxismos, Marx no tematizó únicamente la enajenación en sus textos jóvenes como los *Manuscritos* del 44, sino que fue un tema presente a lo largo de toda su obra. Aunada a esta primera cuestión, la segunda es que la enajenación en Marx no sólo aparece en el plano de la conciencia como proceso filosófico epistémico al modo hegeliano. En algún momento, Althusser señaló una diferencia entre el "joven" Marx y el Marx "maduro" de *El Capital*. En esto, Althusser marcaba una diferencia de "madurez" fundada en el supuesto cambio en el contenido de la teoría de filosófica a la economía política. Esta adjetivación de Althusser no sólo me parece reduccionista con respecto al propio

---

[37] Sobre esto vale la pena apuntar la cita completa de Marx en alemán:
«Das Groβe an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate –der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip− ist also einmal, daβ Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als einen Prozeβ faβt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäuβerung und als Aufhebung dieser Entäuβerung; daβ er also das Wesen der *Arbeit* faβt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift. Das *wirkliche tätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen, oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d.h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daβ er wirklich alle seine Gattungswesenskräfte –was wieder nur durch das Gesamtwirken d[es] Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte− herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständ verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung ist». Karl Marx, "6. Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt" en Karl Marx, *Ökonomisch–philosophische Manuskripte (1844)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2005, s. 133.
Colocar la cita completa en su idioma original me parece necesario en la medida en que podemos distinguir *Entfremdung* de *Entäuβerung* con relación a la cita en español. En las traducciones de Marx y Hegel del alemán al español suelen traducirse ambos términos como 'enajenación'. Sin embargo, la distinción es importante en la medida en que, por un lado, Entäuβerung se refiere a un proceso *necesario* de la conciencia, este término, más que enajenación, se refiere al despliegue del sujeto en objeto; su exteriorización u objetivación, es decir, su reconocimiento en el objeto. Por otro lado, *Entfremdung* sí se refiere a lo que en español es para nosotros la enajenación. La misma estructura de las palabras en alemán nos permite hacer la distinción teórica que hay entre ambas. Pues mientras el verbo entäuβern significa "desprenderse de algo", entfremden es, tal cual, "alienarse".

Marx, sino también con respecto a la filosofía misma. Pues no es que Marx haya superado su ascendencia hegeliana y feuerbachiana y, con ello, haya dejado de lado temas filosóficos como la enajenación. Sobre esto también cabe decir que la enajenación no es un concepto exclusivo del ámbito filosófico, sino que, como sugeriré con mayor detalle, es algo que rompe esa frontera y que puede encontrarse y reconocerse en distintos momentos histórico–materiales. En tanto que la enajenación es un problema de la conciencia, y la conciencia es en sí misma una relación social material, el problema de la enajenación tiene efectos en todos los ámbitos de las relaciones sociales concretas del ser humano como ser genérico, es decir, como especie.

Así, pues, en tanto que la conciencia en Marx es una relación social material e histórica, el concepto mismo de enajenación en Marx debe ser entendido como una base de su sistema de pensamiento. Cabe insistir, una vez más, que Marx no necesita mencionar el concepto textualmente, pues hace uso de él implícitamente al analizar histórica, económica y políticamente las relaciones sociales humanas concretas. De ahí que el concepto no aparezca tal cual de manera sistemática en *El Capital*; sin embargo, esto no significa que el tema de la enajenación no esté ahí presente de manera implícita.

1.2. La dialéctica en José Revueltas

Como apuntaba antes, la dialéctica de José Revueltas es el resultado de una herencia teórico–metodológica de Hegel y Marx. En el prólogo que Henri Lefebvre hace a *Dialéctica de la conciencia* comenta la distorsión y transformación que el término mismo, *dialéctica*, ha presentado y representado dentro de toda una discusión filosófica y teórica marxista. Lefebvre distingue entre la simple oposición espacial y la indispensable concurrencia del conflicto y el

devenir para poder hablar de dialéctica. Dicha distinción implica que, a diferencia de una estructura, en la dialéctica siempre estamos ante algo inacabado; la dialéctica siempre *haciéndose a sí misma*, recuperando las palabras de Hegel. Más adelante también expone las diferencias que ha supuesto la dialéctica como método con respecto a la lucha de clases. Apunta así que "mientras los adversarios de la dialéctica piensan que ésta permite *suscitar* las luchas de clases, la mayoría de los teóricos del método y del pensamiento dialéctico estiman que *refleja* la lucha de clases"[38]. Finalmente, afirma que Revueltas "fundamenta la dialéctica en la *subjetividad:* la conciencia, como conciencia social, [es así] al mismo tiempo individual y colectiva"[39]. Y continúa más adelante afirmando que para Revueltas:

> en todas partes hay relación conflictual entre el Mismo y el Otro. Esta relación esencial es suficiente para fundamentar la dialéctica porque la implica y la contiene. En cada sujeto van juntos, inseparablemente: *la alteridad* (la relación con el Otro); *la alteración* (que lo modifica, que lo pone en conflicto consigo mismo, con su propia idealidad); *la enajenación* (¡que debe padecer o combatir, aceptar o rechazar!).[40]

En José Revueltas, al igual que en Marx, la enajenación es uno de los procesos de la conciencia que resulta fundamental. En una entrevista con María Josefina Tejera publicada en *El Nacional* de Caracas el primero de septiembre de 1968, Revueltas asegura que ha considerado el problema de la enajenación y el de la libertad como problemas principales de toda su problemática marxista.[41] Ambos problemas son mencionados y planteados siempre en conjunto en la medida

---

[38] Henri Lefebvre, "Prólogo" en José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia… op.cit.,* p. 13.

[39] Esto resulta claramente una herencia más de sus antecesores, pues tanto en Hegel como en Marx ya se hablaba de un sujeto colectivo y no uno individual.

[40] *Ibid,* p. 14.

[41] *Cf.* En "Literatura y dialéctica" en Andrea Revueltas y Philippe Cheron (comps.), *Conversaciones con José Revueltas*, México, Era, 2001, p. 49.

en que esa libertad que preocupaba tanto a Revueltas no es ni más ni menos que la libertad como el momento de la desenajenación humana. Dice Revueltas:

> …la idea absoluta de Hegel en la dialéctica de Marx se traduce en la libertad absoluta del hombre. Ese proceso de la dialéctica encarnada en las contradicciones objetivas que señala Hegel no es sino la libertad absoluta. Luchas por la libertad absoluta. Que no se nos venga a decir que la libertad es relativa, porque el hombre es un ser absoluto. La libertad absoluta implica el grado más elevado de la conciencia colectiva, la ruptura entre lo negativo de la conciencia y la conciencia histórica más alta, más general.[42]

Esta afirmación muestra una de las preocupaciones más grandes de este pensador mexicano. No obstante, muestra también la necesidad de comenzar por una aproximación al método dialéctico, tanto en las obras de Hegel y Marx como dentro de la obra del mismo José Revueltas. Evodio Escalante señalaba, por su parte, que Revueltas no sólo aplica la dialéctica, sino que él mismo la introduce o descubre en la realidad:

> La aplicación consecuente de este método que él [Revueltas] sostiene está en la realidad, pero que en un segundo momento él descubre o inyecta a la realidad, le permite perseguir los movimientos internos de este mundo, descubrir sus líneas de fuga, sus movimientos de descenso y degradación, en esta corrupción aparente, no una manifestación del mal en términos absolutos, sino un momento en el camino de la superación dialéctica de la realidad. Este punto es vital para entender la dinámica interna del mundo revueltiano… [43]

Es como parte de ese mundo que posee una dinámica interna que trataremos de establecer la importancia del concepto de enajenación que resulta, en sí mismo, dialéctico. De ahí el haber

---

[42] *Ibid*, p. 49.

[43] Evodio Escalante, *José Revueltas: una literatura del "lado moridor"*, México, FCE, 2014, pp. 21–22.

comenzado este trabajo describiendo, de manera general, las características del método dialéctico en Revueltas, así como de sus antecesores teóricos.

1. 3. Enajenación y violencia en los modos de producción capitalista y socialista soviético

El contexto histórico en que Revueltas plantea el concepto de enajenación, particularmente en *Dialéctica de la conciencia*, es un contexto, en muchos sentidos, violento. De ahí que haya una necesidad de articular ambos términos. Los textos que integran este volumen de sus obras completas refieren a un periodo aproximado de 1969 a 1971, durante su estancia en Lecumberri por su participación en el Movimiento Estudiantil de 1968. Las condiciones sociales determinadas para entonces, no sólo para México, sino para toda América Latina en general, corresponden a escenarios de represión militar, resultado de las Escuelas de Guerra y la Doctrina de Seguridad Nacional, guerrillas armadas, persecuciones políticas, etc.

Apenas unos veinticinco años atrás, el mundo había sido testigo de un hecho que para distintos autores como Marcuse, Anders, Arendt o Revueltas, significó la síntesis de la destrucción de la humanidad –en distintos sentidos– por medio de una de las creaciones humanas más violentas: la bomba atómica. La relación entre la enajenación y la violencia quedó expuesta crudamente en este hecho histórico —material y concreto—, no sólo mediante el ataque nuclear, sino debido a la creación misma de la bomba. Este hecho representó para Revueltas, y para el mundo entero, una coyuntura en todos los niveles de la conciencia del ser humano como ser genérico con respecto a sus responsabilidades históricas, sociales y políticas.

Pero volvamos un paso atrás, para pensar el contexto latinoamericano de los años setenta

porque, si bien Revueltas hace explícita su preocupación este hecho en particular, la violencia ejercida a lo largo y ancho de la región en esos años no fue menor. Y es que posteriormente, en el periodo histórico de la "guerra fría", la disputa puede sintetizarse como el forcejeo entre EEUU y la URSS por conseguir la supremacía en la posesión de los medios de destrucción masiva, sin que esto implique solamente las armas nucleares, sino también el conjunto de las estrategias de guerra, tortura y persecución presentes en la región latinoamericana durante esos años. Si bien lo primero, la posesión de los medios de destrucción masiva y su disputa puede inferirse de la lectura de *Dialéctica de la conciencia,* lo segundo es algo que juzgo necesario considerar.

Revueltas agotó los medios escritos por los cuales podía señalar que la enajenación no era exclusiva del modo de producción capitalista, sino que, al ser un momento de la conciencia está presente también en el modo de producción socialista. Esto nos llevaría a pensar que, por un lado, el cambio de un sistema político–económico no implica una desenajenación de la conciencia de una vez y para siempre. Y, por otro lado, que en tanto la dictadura soviética estalinista sólo era diferente al sistema liberal capitalista por la *estatización* de los medios de producción, el problema político de la enajenación no radica en el cambio del propietario de los medios de producción: de la burguesía al Estado, sino en que, a pesar de todo, la propiedad de los mismos mantenía un carácter privado, pues si bien la clase proletaria no era dueña directa de los medios de producción su relación con los mismos sí se concretaba a través del Estado. Tales afirmaciones críticas al Estado soviético muy probablemente le costaron animadversiones a Revueltas, lo mismo del Partido Comunista que de la Liga Leninista Espartaco, agrupaciones de la que había sido expulsado en 1960 y 1963, respectivamente. No obstante, para el autor era necesario tener claro que la enajenación era un problema de la conciencia y, por lo tanto, habría

que combatirla bajo las condiciones materiales que fueran. Después de todo «no es la conciencia la que determina el ser social, sino, por el contrario, es el ser el que determina la conciencia»[44]. Es en este contexto que entendemos, tanto en Marx como en Revueltas, a la conciencia como una relación social concreta. De este modo, la enajenación no se termina cambiando sólo un aspecto de las relaciones sociales, en este caso, el de la organización del Estado. Con todo, cabe señalar lo que ya mencionaba Revueltas en *Dialéctica de la conciencia* a propósito de la URSS, que no transformó, en su totalidad, las relaciones sociales de producción; sino que sólo las modificó:

> 1. La esencia enajenada del hombre, que se expresa en la propiedad privada sobre los instrumentos de producción, no se disuelve en la socialización de los mismos, sino tan solo se *modifica*. Esta modificación se manifiesta en la socialización del hombre, *él mismo como instrumento de producción*, en tanto la propiedad privada se convierte, a su vez, en propiedad del Estado y en el *propio Estado*: la propiedad privada ahora es el Estado. Esta modificación de la esencia enajenada del hombre (hombre socializado y que se socializa, empero, sin convertirse en su propio objeto humano) constituye la negación de aquella esencia enajenada, no obstante, negación *parcial* que se afirma como tal, y permanece, en el Estado socialista, como la *otra* forma del *estar allí* enajenado del hombre, en tanto este mismo Estado no es sino *lo otro* de la propiedad privada suprimida y que *se suprime*. En el que *se suprime* del Estado socialista reside, así, la negación de la negación del ser enajenado del hombre, o sea, su libertad real y la supresión definitiva de la esencia de la propiedad privada.[45]

En este pasaje, que aparece bajo el título "Desenajenación humana y socialismo" es uno de los lugares donde Revueltas tematiza, como parte del cuaderno cuarto de *Dialéctica de la conciencia,* la enajenación humana como un proceso dialéctico aún no históricamente superado

---

[44] Karl Marx, "Prólogo" en *Contribución a la crítica de la economía política*, 9ª ed., Madrid, Siglo XXI, 2008, p.4.

[45] José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia… op.cit*., p. 178.

en el socialismo. Revueltas plantea aquí tres momentos del proceso dialéctico de la desenajenación que es obstaculizada por una forma de la violencia en particular que corresponde al uso y posesión de los medios de destrucción masiva. En este contexto, las formas de la violencia serían formas parciales de la desrealización humana absoluta que la sola existencia de la bomba atómica plantea. En otras palabras, y abstrayendo la categoría particular de la violencia referida aquí por Revueltas, toda forma de violencia es un momento de la enajenación humana. Esta afirmación se respalda en los dos momentos siguientes planteados por el autor:

> 2. El opuesto dialéctico de la supresión del Estado es la violencia. Si ésta se niega a sí misma en tanto que violencia *languideciente* con la superviolencia organizada de la energía nuclear, *como la propiedad del Estado*… fortalece y absolutiza, con esto, la esencia enajenada del hombre: hace imposible su libertad en *términos absolutos*. *Lo otro* de la propiedad privada que representa el Estado socialista se convierte, de tal modo, en su contrario antagónico ininterpenetrable: la propiedad del Estado de los instrumentos de producción convertida en propiedad de los *instrumentos de destrucción* más altamente desarrollados.
>
> 3. El Estado socialista nuclear, entonces, se niega a desaparecer, del mismo modo que los demás Estados nucleares. Ninguno puede obedecer ya a la necesidad de preservar o destruir un sistema social determinado (capitalista o socialista), pues su única necesidad real, ahora, es la de preservar y acrecentar la magnitud de violencia de que cada uno es propietario particular. La propiedad sobre los instrumentos de producción… se ha convertido a la postre en la *propiedad privada*, suprimida pero que *no se suprime*, de los instrumentos de destrucción por un grupo de Estados nucleares, *suprimidos y que se suprimen* en la guerra nuclear, bajo el común denominador de una misma e idéntica superviolencia organizada que *disuelve* sus anteriores contenidos históricos.[46]

[46] *Ibid*, pp. 178–179.

Así, pues, histórica y materialmente, tanto en los sistemas de producción capitalista, como en el socialista soviético, la enajenación humana no pudo —ni mucho menos podría en el capitalismo neoliberal— devenir en desenajenación. Por un lado, debido al uso y disputa del monopolio de la violencia. Y, por otro, señala Revueltas en otro apartado, debido a la acción y autoconcepción humanas en términos *individuales*. Sobre este segundo punto, volveré más adelante. Por ahora insisto en que, si bien Revueltas hablaba específicamente de la violencia creada y resultada del uso y creación de las armas nucleares, es necesario tener claro que la disputa por el monopolio de las armas nucleares durante la "guerra fría" fue más allá de esto. Hay que decir, también, que una de las razones por las que Revueltas no hace mención de otros procesos y/o prácticas violentas en este momento, es porque aquellas prácticas de las que haré mención en el siguiente capítulo, fueron llevadas a cabo, salvo el golpe de Estado de Pinochet en contra de Salvador Allende en 1973, durante el resto de la década de los setentas y la de los ochentas, y Revueltas murió en 1976. Me refiero, pues, al genocidio efectuado durante las dictaduras militares en la región; formas de tortura, desaparición forzada, asesinatos y la existencia de campos de trabajo forzado. Todas estas prácticas fueron heredadas de escuelas de guerra francesa, alemana y española, y respaldadas por la Doctrina de Seguridad Nacional estadounidense[47]. Aunque todas las prácticas ejercidas en la región fueron justificadas o implementadas desde una acción militar anticomunista, en el contexto global, la URSS también practicó ejercicios de violencia en países de Europa del Este, mismas que fueron criticadas por Revueltas. Al respecto califica al periodo estalinista como dictatorial y lanza una crítica a la socialización de los medios de destrucción masiva en un artículo publicado en 1964 cuyo título es “Libertad del arte y estética mediatizada”.

[47] Véase Marie–Monique Robin, *Escuadrones de la muerte. La escuela de guerra francesa,* trad. Sergio Di Nucci y Pablo Rodríguez, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

En este texto, Revueltas apunta que

> Stalin invierte los términos del socialismo y aplica, por primera vez en la historia, dentro de los límites de un solo país socialista…en gran escala, la socialización de los instrumentos de destrucción. Socializa las cárceles, los campos de trabajo forzado, las deportaciones, las ejecuciones y las pone sin reservas al alcance de las grandes masas… [48]

Ahora bien, es en este contexto de las altas temperaturas que alcanzó la “"guerra fría"” que interesa exponer las condiciones y los efectos de dicha guerra en la región latinoamericana, pues por mucho que Revueltas se hallara informado y empapado de la situación política del norte global, su lugar de enunciación nunca dejó de ser la América Latina.

[48] José Revueltas, “Libertad del arte y estética mediatizada” en *Ver en las Tinieblas. Narrativa, ensayo, evocaciones*, México, FCE, 2014, p. 176.

2. Sobre el pensamiento de José Revueltas en Latinoamérica

"Toda piedad aquí *es cruel si no incendia algo"—digo por ahí en un poema. Es decir: hablamos desde y para Cuba, desde y para América Latina. Y no hablamos, por cierto, para un continente abstracto, hijo de alguna de esas cartografías culturales tan adentradas en el espíritu europeo; lo hacemos para una América Latina preñada de revolución hasta los huesos. Todo, pues,* aquí*, tiene otro sentido. Incluidas nuestras limitaciones.*

-Roque Dalton

En este capítulo interesa abordar la situación latinoamericana desde una perspectiva que remita principalmente a la teoría política de José Revueltas, esto es, desde su lugar de enunciación, su militancia política y el contexto histórico en el que el escritor estaba inserto. Dicho en otros términos: se trata de *situar* su pensamiento en su contexto personal y regional desde una perspectiva política que se relaciona con el papel del intelectual en América Latina. Con relación al primer apartado de este capítulo, es necesario aclarar que no se trata de un estudio amplio y profundo de la historia de América Latina durante la "guerra fría", sino que se ha procurado bosquejar uno de los efectos que tuvo la guerra en la región y que se vio reflejado, desde mi perspectiva, en las prácticas violentas de contrainsurgencia en la región, mismas que estarían vinculadas con la violencia organizada del Estado tal como la planteaba Revueltas.

2.1 América Latina en el contexto de la "guerra fría"

Los inicios de la segunda mitad del siglo xx en América Latina pueden remontarse a procesos específicos de cada país. Sin embargo, el parteaguas que define la ruta de este trabajo es el gobierno del presidente guatemalteco Jacobo Arbenz (1951–1954). Antes de su llegada a la presidencia, Arbenz mostró ser un militar con diferencias político–ideológicas con respecto al

discurso hegemónico continental en turno, aspecto que devino en un golpe de Estado para derrocarlo en 1954.

Como señala Roberto García Ferreira, "a partir de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos ejerció una influencia ideológica y doctrinaria decisiva entre las cúpulas más destacadas de la oficialidad latinoamericana"[49]. Arbenz no estaba dispuesto a que dicha influencia favoreciera los intereses del naciente imperialismo estadounidense, de modo que impulsó una Reforma Agraria como eje político–económico de su gobierno, el cual, muy pronto, comenzó a tener tintes comunistas a ojos de los norteamericanos y las élites conservadoras guatemaltecas. Sin embargo, la Reforma impulsada por Arbenz no derivaba del comunismo hegemónico de la época, es decir, del soviético.

Para el presidente guatemalteco una política basada en la tierra obedecía a necesidades económicas, históricas y políticas indispensables para el desarrollo de Guatemala. No obstante, la política de Arbenz fue recibida con los mismos prejuicios con que fue juzgada la expropiación petrolera para el caso de México, pues ante los ojos del mundo, ambos procesos fueron presentados como decisiones económico–políticas vinculadas a la URSS.[50] A diferencia de estas asociaciones ideológicas, tanto el caso mexicano con Cárdenas como el guatemalteco con Arbenz, se trataban más bien de proyectos políticos y económicos basados en un concepto clave: el desarrollo nacional.

---

[49] Roberto García Ferreira, "La revolución guatemalteca y el legado del presidente Arbenz" en *Anuario de Estudios Centroamericanos,* núm. 38 (2012), p. 42.

[50] *Cf.* en Soledad Loaeza, "Estados Unidos y la contención del comunismo en América Latina y en México" en *Foro Internacional*, vol. 53 (2013), p.49.

Volviendo a Arbenz, se puede afirmar que aun cuando el ejército dejó de asociarse al poder caciquil y se le concibió como "unido al pueblo" y a pesar de la redistribución de las tierras como un acto de justicia histórica por medio de la Reforma Agraria, la producción en aumento de las fincas fortalecía lógicas dinámicas capitalistas. Es en esos matices donde interesa detenerse histórica y políticamente al momento de leer y entender la historia subcontinental. Pues, aunque es evidente que la política de Arbenz no corresponde directamente con las políticas de la URSS, hay que tomar en cuenta dos cuestiones veladas. La primera es que, bajo el argumento del mismo Marx: las condiciones sociales materiales determinan las relaciones sociales; no habría por qué asumir que los proyectos políticos latinoamericanos eran estrictamente réplicas de los de la URSS. Es decir, que las particularidades específicas de los distintos países de América Latina determinaban sus propias necesidades políticas y sociales. Claramente las condiciones sociales materiales de estos países –y diría que del sur global en general– diferían de las soviéticas y, en ese sentido, igualarlas a nivel discursivo resultaba un absurdo. La segunda es que el "enemigo comunista" de los Estados Unidos se construye desde cualquier propuesta política que amenace su hegemonía. Fue bajo esta segunda cuestión que se logró, tras un golpe de Estado, la renuncia de Arbenz el 27 de junio de 1954. De este hecho particular, Roberto García Ferreira afirma:

> En primer lugar, la izquierda interpretó, no sin acierto, que los estadounidenses y las élites locales no tolerarían de allí en más experimentos como el arbencista. En segundo término, de ese empuje provino la posterior institucionalización de la Doctrina de Seguridad Nacional. Los militares que traicionaron a Arbenz y culminaron su presidencia junto a la CIA, inauguraron una radical contrarrevolución… Ese feroz sentimiento del que quedaron empapados los militares

> guatemaltecos [el anticomunismo] los llevó –con la ayuda de Estados Unidos– a conformar una de las máquinas más sangrientas de la historia latinoamericana, y a inaugurar masivamente la práctica de la desaparición forzada. [51]

Precisamente porque la creación e institucionalización de la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN) y la guerra contrasubversiva se constituyen en germen de una máquina de dominio es que elijo el caso del proyecto político arbencista como punto de partida para estudiar la segunda mitad del siglo veinte en este trabajo.

Lo que vino en adelante en todas las latitudes de la región, incluido el Caribe, fue una guerra constante y sistémica en contra de todo lo que, para Estados Unidos, resultaba o parecía comunismo. Eisenhower lo declaraba así en el mismo año del golpe de Estado contra Arbenz en Guatemala: "Estados Unidos no nada más hace negocios en América Latina, sino que ahí está peleando una guerra contra el comunismo"[52]. Como toda guerra, ésta se peleaba con armas, pero no sólo. Al ser el comunismo un enemigo, además de bélico, ideológico, las estrategias y prácticas de guerra tuvieron formas de adoctrinamiento genocidas que serán expuestas más adelante. Lo que por ahora importa es señalar la existencia de una guerra en el contexto latinoamericano y las respuestas materiales que se formularon ante el imperialismo norteamericano. Tales respuestas no fueron unilateral ni políticamente homogéneas, pues, así como hubo respuestas institucionales y militares[53], también las hubo revolucionarias.

---

[51] Roberto García Ferreira… *art.cit.*, p. 69.

[52] Eisenhower *apud* Soledad Loaeza, *art.cit.,* p. 5.

[53] En este contexto, con "respuestas militares" me refiero a la influencia de las escuelas militares francesa y norteamericana. Es decir, que las respuestas latinoamericanas a la guerra estadounidense contra el comunismo no sólo fueron planteadas en un sentido de ataque o defensa, sino que también se plantearon como apoyo político–militar.

Una de estas respuestas insurgentes latinoamericanas fue la Revolución Cubana contra Fulgencio Batista. En palabras de Loaeza, "la Revolución cubana echó abajo las expectativas que tenía Estados Unidos de que los latinoamericanos se sometieran sin más a su liderazgo"[54]. Es necesario reconocer el impacto político de los movimientos revolucionarios latinoamericanos, pues en las décadas recientes se ha insistido en el "fracaso" de dichas revoluciones. Tal postura se debe al binarismo *triunfo–fracaso* propio del discurso social afín al capitalismo neoliberal y a una operación ideológica que subsume bajo este binarismo la amenaza real que los movimientos revolucionarios significaron para los Estados Unidos.

El impulso y desarrollo político–militar estratégico de la guerra ganó terreno bajo el manto de la democracia electoral, cuyo discurso velaba la violencia porque en primer lugar consideraba legítima su instauración como elemento para mantener el orden. Por otro lado, la democracia electoral fue el móvil y el elemento articulador entre las élites económicas y la clase política. Si bien, para el caso chileno, ésta fue la vía de acceso de Salvador Allende a la presidencia, habría que apuntar las diferencias entre la presidencia de Allende con respecto a las de la derecha que también se legitimaron democráticamente. Y aunque se le calificaba de *comunista,* en el caso de Allende, el desarrollo nacional fue otro de los discursos que potenciaron un ambiente de guerra que dio paso a instituciones y grupos de actores que con sus debates contribuían a la eficacia de la estrategia bélica. Sin embargo, el caso chileno no será desarrollado en este trabajo bajo el entendido de que no es el objetivo.

---

[54] Soledad Loaeza, *art.cit.,* p. 18

Pero, antes de pasar a la cuestión de los intelectuales que articularon el discurso hegemónico, hay que apuntar algunos de los estragos que dejaron tanto la Doctrina de Seguridad Nacional como la Escuela de Guerra francesa en América Latina para sostener por qué a estas vertientes podemos entenderlas como escuelas de "prácticas sociales genocidas", retomando la caracterización que hace Daniel Feierstein de los procesos de reorganización nacional[55]. Se trata de entender cómo el genocidio se vuelve una práctica social, en tanto se organiza y estructura con base en una serie de lógicas cuyo fin específico es el orden social. En este sentido el genocidio no se limita a las violencias contra los derechos humanos sino que descansa en políticas *legales* decididas y ejercidas por un cuerpo militar autónomo con el respaldo del Estado. Argentina es uno de los principales referentes al respecto, pues con la puesta en marcha del Proyecto de Reorganización Nacional el Ejército adquirió nuevas facultades de orden político y administrativo. Esto, aunado a la autonomía del ejército, explica, en buena medida, la libertad con que los militares ejercen la tortura física, la desaparición forzada o la muerte. Lo mismo ocurrió en Chile, Brasil y Uruguay, por mencionar algunos casos donde se configuró y estableció una dictadura militar. No obstante, vale la pena mencionar también aquí el caso mexicano, pues si bien no se produjo ningún golpe de Estado que deviniera en dictadura, la década de los setenta, que corresponde al periodo de la "guerra sucia", fue también un periodo de militarización, tortura

---

[55] Daniel Feierstein, "El carácter genocida del proceso de reorganización nacional" en *Revista Digital de la Escuela de Historia*, vol. 1, núm. 1 (2008), pp. 149– 164.
Vale la pena mencionar aquí que este no es precisamente el trabajo teórico de Feierstein que mejor ilustra la categoría del genocidio como práctica social. Sin embargo, algo que sí hace el autor en este texto es diferenciar el concepto de otros que surgen en la misma época y que, aunque podrían parecer casi sinónimos, no lo son. Estos otros conceptos son "crímenes contra la paz", "crímenes de guerra" y "crímenes contra la humanidad". Además de las distinciones, una de las aportaciones más interesantes de Feierstein al tema del genocidio, es el reconocimiento de que dicho concepto no es exclusivo de la Alemania nazi –que es el contexto mayormente asociado a éste– sino que, por el contrario, es un concepto y más que eso, como he apuntado anteriormente, una categoría, que atraviesa buena parte de las experiencias latinoamericanas durante esta guerra anticomunista. El caso que toma mayor relevancia para este autor es el argentino, sin embargo, es claro que no es el único.

y desaparición forzada en un contexto masivo. La creación de la Dirección Federal de Seguridad y las brigadas de acción contrainsurgente dejaron en la memoria histórica mexicana un pasado de terror muy similar a lo que dejó Pinochet en Chile o Videla en Argentina.

De acuerdo con Mónica Nikolajczuk, Paraguay, a diferencia de lo que ocurrió en el resto de América Latina, es el único país donde la policía fue la encargada de ejercer la represión contra las movilizaciones, principalmente campesinas, y no el ejército[56]. Esto, en parte, por el hecho de que la llegada de la Doctrina de Seguridad Nacional y la Escuela Superior de Guerra francesa llegaran a América Latina en un tiempo en que la dictadura de Stroessner ya estaba avanzada. Particularmente en el caso paraguayo son notables otros métodos de guerra contrasubversiva partiendo de las estructuras y jerarquías de las Fuerzas Armadas en ese país. A inicios de la dictadura, los métodos de control de la guerra contra el comunismo se fundaban en un sentido más material que ideológico. Con ello no me refiero a que lo ideológico no tenga un sentido material, sino que hago una distinción entre las armas y la infiltración ideológica. Del lado de las armas, los métodos utilizados eran mayormente *antiguos*. Se trataba de una represión que exterminaba al comunismo con bala y desplazamiento campesino forzado, a diferencia de las dictaduras meramente militares como la brasileña, argentina, dominicana o chilena, en donde las armas o métodos eficaces del control de la guerra se basaban en táctica psicológicas cuyos principales recursos eran la tortura y la desaparición forzada. No es el propósito abordar el caso

[56] *Cf.* en Mónica Nikolajczuk, "Genocidio reorganizador en Paraguay" en *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, vol. 3, núm. 5 (2016), p. 143.

paraguayo sino apuntar las diferencias en los métodos de guerra anticomunista, en función del momento en que se aplicaron y con relación a otras dictaduras latinoamericanas.[57]

El genocidio como práctica de organización nacional basada en la guerra nos obliga a observar que la lucha contra el comunismo fue un principio rector de las Escuelas de Guerra, tanto de la francesa como de la norteamericana. Y si bien la segunda actuó en África, particularmente en Argelia, es precisamente la experiencia francesa la que fundamenta las medidas violentas de represión de este lado del globo. Luego de comenzar a transformar las dinámicas de la guerra en Indochina, la Escuela Superior de Guerra francesa institucionalizó dichas prácticas en la batalla de Argel y, posteriormente, se expandió hacia Sudamérica mediante la incorporación de elementos militares latinoamericanos a la Escuela de Guerra. Así lo apuntaba Marie–Monique Robin en *Escuadrones de la muerte. La escuela francesa.* Robin afirma que la proporción de pasantes extranjeros en la ESG se extendió desde 1951 hasta 1962 en un promedio de 16.7% en el que la presencia de estudiantes militares latinoamericanos era considerable. Para 1951 más del 40% de los estudiantes de la ESG eran extraeuropeos, "a la cabeza está Brasil (24.4% de los pasantes latinoamericanos), seguido por la Argentina (22%), Venezuela (17.1%) y

[57] Para una revisión más detallada de la dictadura de Stroessner en Paraguay sugiero revisar el texto anteriormente citado de Mónica Nikolaijczuck o el artículo de Lorena Soler "Dominación política y legitimidad. El stronismo en el contexto de América Latina" en *Novapolis,* núm. 4, (abril–octubre, 2009), pp. 83–104. En ambos textos las autoras ofrecen un contexto que ayuda a clarificar el método y dinamismo del control de las fueras armadas en Paraguay. Elemento que ayuda a distinguir este caso del resto de las dictaduras latinoamericanas influenciadas por la DSN y la ESGF. Por un lado, el texto de Mónica habla del desarrollo de strosnismo y sus transformaciones metodológicas en cuanto a las estrategias de guerra en contra de las Ligas Agrarias desde los años 50 hasta la década de los 70 partiendo del concepto de "genocidio reorganizador" de Daniel Feierstein para el caso argentino. Por otro lado, el texto de Lorena Soler contextualiza el caso paraguayo en el escenario latinoamericano aclarando los matices ideológicos, políticos y sociales de Paraguay con relación a lo que sucedía y cómo sucedía políticamente en otros países del Cono Sur e incluso con las dictaduras centroamericanas como la de Somoza en Nicaragua o la de Trujillo en la República Dominicana.

Chile (9.8%), cuatro países gobernados entonces por militares"[58]. Por su parte, como ya se apuntaba, los Estados Unidos configuraron la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN). De ambas escuelas es necesario tener claro que:

> Una doctrina militar se oficializa por medio de reglamentos militares. Una doctrina militar es un conjunto de posiciones teórico–prácticas que orientan la acción de hacer la guerra […] Los reglamentos militares son los artefactos que codifican y sistematizan la doctrina…[59]

En este sentido, las doctrinas y reglamentos militares en la región no sólo se respaldaban el uno al otro, sino que, justamente al tener una relación de legalidad, podría afirmarse que se trataba de decisiones casi unilaterales por parte del Ejército.

En síntesis, podemos decir que mientras la DSN apelaba a una seguridad a nivel global por medio de la defensa de los valores del capitalismo occidental, la Guerra contrasubversiva francesa entendía al enemigo comunista como ideológico y no como un caso concreto en un país. En este sentido, los franceses hacían un trabajo de inteligencia, más profundo que el norteamericano, por medio de recursos ideológicos. Así se vio la herencia de esta escuela en el ejército argentino del 76, en tanto que, en palabras de Melisa Slatman, "se ataca[ba] a la población para defenderla de sí misma"[60]. Sin embargo, pese a sus diferencias, el foco seguía apuntando al mismo enemigo sin importar la forma que tuviera. De esto último podemos

---

[58] Marie–Monique Robin, *Escuadrones de la muerte: la escuela francesa*, Trad. Sergio Di Nucci y Pablo Rodríguez, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, p. 226.

[59] Melisa Slatman, "Una doctrina militar contrarrevolucionaria para la Nación Argentina: Análisis de la discursividad oficial del Ejército Argentino durante la "guerra fría" (1957–1976)" en Roberto García Ferreira (coord.), *Guatemala y la "guerra fría"... op.cit.,* p. 442.

[60] *Ibid.,* p. 449.

concluir que ambas respaldaban estratégica, práctica e ideológicamente el Plan Cóndor en el Cono Sur. [61]

Siguiendo una línea temporal en la región, es importante llegar a un momento icónico de la historia guatemalteca: el golpe de Estado de 1982. Que si bien, sale del periodo que corresponde a la vida política de Revueltas, vale la pena mencionarlo en tanto que hasta aquí, ha sido notable la existencia efectiva de múltiples golpes de Estado en la región. Sin embargo, éstos no deben entenderse paralelos a la intervención norteamericana, sino como efectos de la misma. Y en ese punto de causa–efecto es necesario tener claro que no fue la vía militar la única ruta del control de cambio social. Había mencionado anteriormente la importancia de ciertos conceptos latentes en el escenario regional, tales como *desarrollo* con su respectivo adjetivo: nacional o modernizador. El otro concepto clave que también mencioné anteriormente es *democracia electoral* y particularmente este puede o debe ser entendido como un instrumento más de guerra[62]. Un aspecto interesante marcado por Manolo Vela Castañeda con respecto al golpe de Estado del 82 es que "aquella coyuntura marca el inicio de un nuevo liderazgo en el mundo de las élites económicas, el que tratará de abrazar el discurso democrático y desembarazarse de sus conexiones con la guerra y el terror"[63].

---

[61] *Cf.* en Esteban de Gori, "Honduras: políticas de contrainsurgencia, doctrina de la seguridad nacional y democracia en *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires,* Buenos Aires, 2009.

[62] Sobre esto, vale la pena rescatar el análisis que hace Manolo Vela Castañeda de la frontera tan frágil entre la guerra y la política. Dicha frontera resulta frágil en tanto que, por un lado, ambas, política y guerra, se estructuran de manera lógica y racional. Y, por otro lado, porque ambas forman parte de una misma relación, es decir, que no puede hablarse fácilmente de una disociada de la otra.

[63] Manolo Vela Castañeda, "Guatemala 1982. El corazón del orden burgués contemporáneo" en *Foro Internacional,* vol. 68, núm. 188 (2007), p. 372.

Vela Castañeda apunta en su trabajo una característica propia de la época y que él atribuye como efecto/resultado del golpe de Estado guatemalteco: la participación directa de las élites nacionales económicas en la esfera de lo político. Esta característica es notable en tanto que el cambio o la transformación de los actores sociales en la política latinoamericana es nodal para comprender la categoría de "democracias de mercado", pues se trata de una burguesía nacional politizada que va a configurar, desde la década de los 80, al capitalismo neoliberal.

Hasta ahora queda claro que la guerra de la que hablamos constantemente se trata de un efecto de la "guerra fría" en América Latina y no de la "guerra fría" *per se*. Sin embargo, he hablado mayormente de la influencia norteamericana y es aquí donde cabe preguntarse ¿cuál era el papel político de la URSS en América Latina? En una conferencia dictada en Santiago de Chile el 22 de septiembre de 1998, Nikolai Lenov[64] aseguró que, particularmente en la época de Nikita Jruschov, el "tercer mundo" era considerado como la reserva del socialismo al igual que la del capitalismo. "En la contienda entre el campo socialista y la potencia capitalista, el que ganase la posición fundamental del Tercer Mundo sería, al fin y al cabo, el vencedor de aquella lucha titánica entre dos mundos diferentes"[65]. Qué tanto fue así no es posible determinarlo de manera sencilla; lo que interesa indagar ahora es cómo se relacionaba la URSS con dicha "reserva". Si bien los Estados Unidos tuvieron distintas intervenciones militares a través de la DSN, también formaron parte de proyectos político–económicos, como la Alianza Para el Progreso; es preciso señalar por ello de qué manera se configuraron las relaciones de la URSS con América Latina.

---

[64] Vicedirector del Comité de Seguridad del Estado (KGB) de la Unión Soviética entre 1983 y 1991.

[65] Nikolai Lenov, "La inteligencia soviética en América Latina durante la "guerra fría"" [Conferencia] en *Estudios Públicos,* 73 (verano 1999), p. 32.

Según palabras de Lenov, de no ser por la destitución de Nikita Jruschov en 1964, el mundo habría dado el paso al inicio de una guerra nuclear mundial. No obstante, desde la perspectiva de Revueltas, ese paso fue dado desde la creación de la bomba nuclear soviética en 1949. Quizá la diferencia que se esconde entre las palabras de Lenov se refiera a que no fue precisamente América Latina el terreno de dicha guerra a pesar de que él mismo reconozca la existencia de alrededor de 40,000 soldados soviéticos y 150 ojivas nucleares en la así conocida "crisis de los misiles" en Cuba en 1962.[66] A partir de 1964, con la administración de Brezhnev hay un cambio en las políticas bélicas de la URSS con respecto a América Latina y es por eso que interesa detenerse a marcar, de manera sintética, las diferencias en las estrategias bélico–militares entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Tales diferencias pueden enumerarse como sigue:

Diferencias	URSS	Estados Unidos
1. **Apoyo**	Fue principalmente ideológico a pesar de haber apoyado movimientos de liberación nacional con armamento.	Fue diplomático, político y militar, principalmente por medio de proyectos como la Alianza Para el Progreso (APP) y la Doctrina de Seguridad Nacional (DSN).

[66] Véase Nikolai Lenov, *op. cit.*, p. 33.

Diferencias	URSS	Estados Unidos
2. Estrategia bélico–militar	La expansión bélica se basaba en el alcance de las armas. Era mejor contar con armas nucleares potentes y menos tropas extraterritoriales. De este modo, la expansión soviética en el Tercer Mundo no requería de espacios geográficos específicos, sino de reforzar las redes de apoyo ideológico.	Se apoyaba de una red de bases militares diseminadas por todo el mundo.
3. La destrucción del enemigo por medio de América Latina	Era indispensable mostrar un apoyo político para la región latinoamericana, particularmente a los movimientos antinorteamericanos, no tanto porque fueran enteramente afines a las políticas de la Unión Soviética, sino por el peligro que implicaba la cercanía de Latinoamérica a los EEUU y los efectos que esto podría traer ante la ONU.	Era importante aprovechar la existencia de las bases militares para impulsar la guerra contrainsurgente por medio de la DSN. Para los EEUU era necesario aniquilar físicamente al enemigo, a todo aquel que simpatizara con políticas de izquierda, de ahí que se ejercieran las ya mencionadas prácticas sociales genocidas.

Habiendo enlistado dichas diferencias y brindado un contexto breve del clima político de la región en los años que interesan para este trabajo, incluido un espectro de la "guerra" en ese contexto, es necesario ahora pasar al contexto particular de José Revueltas y su papel dentro de la esfera de los intelectuales en la región.

2.2. José Revueltas como intelectual en el escenario latinoamericano

...no considero la literatura sino como un instrumento para trabajar socialmente y para servir a mi pueblo.

-José Revueltas

En una serie de conversaciones entre Roque Dalton, René Depestre, Edmundo Desnoes, Roberto Fernández Retamar, Ambrosio Fornet y Carlos María Gutiérrez llevadas a cabo en el estudio del pintor Mariano el 2 de mayo de 1969 en La Habana, se discutió en torno al papel del intelectual en la sociedad revolucionaria de la naciente Cuba libre. Si bien el contexto particular era la revolución cubana, se hablaba del intelectual latinoamericano inserto en un contexto revolucionario. A esto añadiría un punto no menor y es que se trataba también de un contexto de "guerra fría". Se hablaba de una responsabilidad histórica del intelectual para con la Revolución en tanto que ésta —descargaba Roque Dalton—[67] "ha jugado limpio con escritores y artistas… les ha abierto las puertas de la historia. Pero no de una historia cualquiera, sino de la nuestra: la que debe partir del subdesarrollo que nos impusieron"[68]. Con ese "partir del subdesarrollo que nos impusieron", Dalton y el resto se referían al lugar de enunciación de los latinoamericanos, de sus condiciones y limitantes como bien capta el epígrafe que abre este capítulo.

La figura del intelectual tanto en el ámbito cultural como político que se planteaba en estas charlas corresponde con la de alguien comprometido con la causa revolucionaria y también

---

[67] Los pensadores antes mencionados se referían así al acto que realizaban en tanto que representaba una descarga de ideas y no de una teoría. Véase Roque Dalton, René Depestre, *et. al., El intelectual y la sociedad*, México, Siglo XXI, 1969, p. 30.

[68] Roque Dalton, René Depestre, *et. al., El intelectual y la sociedad*, México, Siglo XXI, 1969, p. 11.

de alguien dispuesto a criticarla, a elaborar constantemente su propia conciencia revolucionaria. El mismo Dalton afirmaba que

> *la inserción lógica del intelectual de la revolución está dentro de esa labor que hay que cubrir para hacer aprehensible el paso de la actividad del constructor del socialismo a la conciencia lúcida sobre sí mismo. Se trata* (perdón por la redundancia) *de una "labor elaborativa", básica para que el proceso actividad–conciencia tenga una continuidad ascendente en la confrontación con la realidad en transformación.*[69]

A lo anterior se pueden sumar las palabras de Edmundo Desnoes:

> Una vez dentro de la revolución no debemos tenerle miedo a expresar nuestra visión del proceso, nuestras dudas y nuestros deslumbramientos. Porque existe el peligro de que por oportunismo político, por no entrar en incómodas contradicciones, no luchemos por las cosas que vivimos, sentimos y creemos. Si estás dentro de la revolución, tienes la obligación de contribuir con tu trabajo y tu inteligencia al desarrollo de la sociedad, y la verdad no está en seguir a ninguna autoridad, en plegarse a las consignas, sino en luchar por la encarnación de nuestra visión revolucionaria.[70]

Vale la pena recurrir también a Gramsci —como hicieron los autores antes mencionados— para tener en cuenta que "el intelectual se define por su *función* en el conjunto de las relaciones sociales"[71]; de ahí que se hable de sus responsabilidades en la Latinoamérica posterior a la Revolución Cubana. Rescato las tres citas anteriores —incluyendo la del epígrafe— porque, a mi parecer, articulan tres elementos fundamentales para entender la figura política del intelectual latinoamericano: 1) el intelectual en Latinoamérica tiene un compromiso histórico con la causa

---

[69] *Ibid*., p. 15.

[70] *Ibid*., p. 21.

[71] *Ibid.,* p. 31.

revolucionaria; 2) está limitado por sus condiciones materiales sociales; y 3) no es un sujeto político intelectualmente determinado de una vez y para siempre, sino que, por el contrario, está elaborándose constantemente a sí mismo con la revolución. Todas estas características coinciden con aquello que Revueltas decía sobre los escritores en relación con la sociedad y consigo mismo como entidad pensante.

Si bien Revueltas no elabora la categoría de *intelectual* e incluso llega a asociarla con una deformación del oficio, que llevaría al escritor a "escribir por escribir" o, incluso, "hablar por hablar"[72], vale la pena retomarla en los términos de los autores anteriormente citados para recordar que la esfera intelectual de la sociedad tiene un fuerte y verdadero compromiso con su historia, su memoria y su presente y no con los textos que se producen para un público restringido.

Ahora bien, con respecto al compromiso político y el sentido crítico al que aluden Dalton y Desnoes, durante toda su vida y particularmente en los últimos años[73], José Revueltas los mantuvo y no sólo ejerció la crítica ante otros compañeros, militantes o instituciones, sino también la autocrítica. Prueba de ello es que decide retirar su novela *Los días terrenales* para someter su labor a una serie de consideraciones estéticas y teóricas. A partir de este momento y en adelante Revueltas despliega un ejercicio reflexivo constante que tiene en su "Prólogo a mi obra literaria" (1967) algunas características que conviene destacar.

---

[72] "La responsabilidad del escritor" [Entrevista con Rosa Castro], *Conversaciones con José Revueltas*, México, Era, 2001, p. 27.

[73] Por interés particular de este trabajo, me enfocaré únicamente en la revisión de textos desde 1964.

Pero antes de hablar del "intelectual" Revueltas, vale la pena apuntar una breve semblanza del escritor duranguense. José Maximiliano Revueltas Sánchez nace Durango, Durango, el 20 de noviembre de 1914. Fue un autodidacta que abandonó los espacios escolares para estudiar por su cuenta en la Biblioteca Nacional. A sus 15 años entra por primera vez a prisión. De ahí, su paso por las cárceles será recurrente. No me refiero únicamente a las prisiones, sino a la cárcel en un sentido figurado, el encierro. Revueltas ingresa al Partido Comunista en 1930 y dos años más tarde es aprehendido por segunda vez y trasladado a las Islas Marías, experiencia que lo llevaría a escribir *Los muros de agua*. Su tercera estancia en prisión ocurriría en 1934. Finalmente, la última ocurriría en torno al Movimiento Estudiantil de 1968. Durante ese último periodo en prisión es cuando Revueltas escribe *Dialéctica de la conciencia*.[74]

He mencionado las estancias de Revueltas en la prisión, para hacer notar que la cárcel es uno más de los encierros que padeció en los distintos niveles de su vida. No se trata de un autor que naturalmente haya sido aceptado como un pensador político de izquierda en su época. La presencia de Hegel en su formación y su crítica a la burocratización del Estado soviético y a los procesos de Moscú lo colocaron en el "margen" de ciertos grupos de izquierda en México y lo distanciaron de algunos autores latinoamericanos, como se vio en la relación con Pablo Neruda[75]. Su propia decisión de retirar la puesta en escena de *El cuadrante de la soledad* y la distribución de *Los días terrenales*, junto con sus dos expulsiones del Partido Comunista y la de la Liga Leninista Espartaco, nos remites a otros modos del encierro. Es posible sugerir que Revueltas fue

---

[74] José Manuel Mateo, "Cronología de José Revueltas" en *José Revueltas. Iconografía*. México, FCE, 2014, pp. 152-173.

[75] Véase José Manuel Mateo, *Tiempo de Revueltas tres: José Revueltas y Pablo Neruda*, México, UNAM, 2015.

un escritor colocado en el margen de las izquierdas, aun dentro del Movimiento de 1968. Pero esa marginalidad es precisamente el efecto de una escritura que planteaba problemas que poco advertían con lucidez. Revueltas forzó las posibilidades de la representación literaria para que sus personajes empatasen con la realidad; más bien sus personajes son verosímiles porque muestran el estado *irracional* de la humanidad precisamente cuando el mundo se dividía entre dos grandes bloques que se esforzaban por convencer de la *racionalidad* de sus modelos de vida.

Con relación a su producción intelectual, en primer lugar, es notable la herencia de la dialéctica hegeliana en el pensamiento de José Revueltas, pues establece una relación entre la conciencia *de sí* y la conciencia *para sí* del escritor en donde la primera "es, ante todo, única y esencialmente la conciencia abstracta de sí" que se enajena en el *para sí* de su ser objetivo.[76] Es decir, que la conciencia *en sí*, del escritor es aquello que se exterioriza[77] y se vuelve objeto, material, para el escritor mismo. De modo que este *para sí* del escritor no es más que su obra literaria en sí misma pero también el objeto donde se ha *realizado materialmente* la conciencia *en sí* de quien escribe. Y, muy a modo hegeliano, en este nuevo ser *para sí* del escritor, Revueltas identifica una nueva relación dialéctica que da pie a un *en sí–para sí* de la obra: la figura del lector.

> …Pero la obra es otro *en sí* cuya pasión (en el sentido del movimiento) es objetivarse de un modo determinado (pues contiene una *tendencia* intrínseca) en los sentidos humanos. Aparece, entonces, la categoría del lector…[78]

---

[76] José Revueltas, "Prólogo a mi obra literaria" en *Cuestionamientos e intenciones*, México, Era, 1978, p. 129.

[77] En este caso se trataría del Entäuβerung y no del Entfremdung.

[78] *Ibid,* p. 130.

Con ello tendríamos que *lo otro* del escritor es el lector. No obstante, un otro interno y externo. El escritor que se lee a sí mismo en los demás, que se *realiza* en otros lectores dedicados también a escribir:

> [El] escritor que leo es mi propia conciencia de sí desenajenada. Sus palabras son las palabras destinadas por él a *pensarme* en el instante mismo en que las leo: soy su libertad y él es la mía […] se trata de una libertad real, racional y humana; se trata de desenajenar la conciencia de sí humana en la libertad objetiva y sensible del ser, y no la de confirmar la tonta criminal "conciencia de sí" del cretinismo dogmático, en la dictadura y en considerar absolutas las relaciones inmediatas.[79]

Así, pues, podemos afirmar que la relación del escritor con su obra misma y con su *otro*, su ser lector, no es más que un paso fundamental del escritor o intelectual, según el término que me interesa rescatar, para transformar su realidad material. La relación dialéctica que implica la del escritor–lector permite perpetuar una reflexión crítica, una *labor elaborativa* como decía Dalton. Es decir, la labor que el escritor despliega para elaborarse a sí mismo mediante las palabras escritas y pensadas por él y por otros, en un continuo que mantiene vigente la transformación de sí y de sus relaciones sociales.

Esta conceptualización del lector en José Revueltas ha sido trabajada también por José Manuel Mateo en "Hacia una poética de José Revueltas (primer apunte: el problema del lector)". En el texto, Mateo matiza en los momentos de la conciencia del *yo* lector. En principio, no sobra decir que rescata de Revueltas el que se trate no sólo del lector genérico concreto y materializado en las relaciones sociales históricas como algo ajeno al escritor que, valga la redundancia, escribe lo que el lector genérico lee. Sino que también se trata del lector que lee lo que él mismo, en su

---

[79] *Ibid,* p. 131.

forma de escritor, escribe. Ese conocerse y reconocerse a sí mismo el lector en su obra, es el proceso en el que Revueltas, siguiendo a Marx con respecto a la religión, habla de dos momentos de la conciencia. De modo que Mateo apunta que habría que tener en cuenta que, mientras la *conciencia de sí humana* "posee un carácter concreto como realización histórica", la *conciencia de sí del propio yo* "se manifiesta como potencialidad de realización".[80]

Además de mostrar mediante esa relación la importancia de la autocrítica de los intelectuales con sus producciones teóricas para con su propio compromiso social, aparece nuevamente una de las categorías fundamentales de este trabajo: la enajenación. A pesar de que Revueltas no distinguía el *Entfremdung* del *Entäußerung* desde la terminología alemana, es evidente que tenía clara la distinción teórica. En las citas anteriores es evidente cómo la conciencia *en sí* del escritor se materializa objetivamente, o se "enajena" al *exteriorizarse* como resultado de una serie de pensamientos escritos y no como algo que *enajena* al escritor en cuanto sujeto. Por mi parte, diría que la presencia del *Entfremdung* en esa relación se manifiesta en el momento de enunciar la libertad en tanto resultado de la relación que, deviene en la superación de considerar absolutas las "relaciones inmediatas". En otras palabras, la *necesidad* de la relación escritor–lector es una lucha desenajenante que corresponde a la enajenación como *Entfremdung*. Ese era el compromiso al que apelaba Revueltas mediante su praxis teórica y política, en la escritura y la palabra, o bien, la literatura "para servir al pueblo". "Escribir, pero antes de

[80] José Manuel Mateo, "Hacia una poética de José Revueltas (primer apunte: el problema del lector)", *Acta Poética*, vol. 25, núm. 2, (Otoño 2004), p. 74.

escribir, estar ligados a la vida. No verla como un esquema ni como nada que nos haya establecido, sino como algo que vive y que estamos obligados a construir".[81]

En ese escribir para construir, particularmente para América Latina, Revueltas mostró siempre un compromiso social. En parte porque desde su literatura hasta sus textos teóricos estuvieron atravesados por sus vivencias personales. Sin embargo, lo importante y trascendental de la obra de Revueltas es que siempre pudo llevar esas vivencias a un plano más general y crítico. Cuando uno lee textos como *Los muros de agua* o *El apando*, no lee diarios o crónicas de la vida de Revueltas en prisión, sino que uno lee la crítica de los espacios habitados, en ese caso, las prisiones. Una crítica a la prisión como espacio–lugar, como espacio enajenado y como espacio político donde se manifiesta toda una serie de relaciones de poder. Desde una postura política que sostengo, creo que Revueltas pudo materializar mediante los actos y las palabras una frase que hoy tiene una resonancia impresionante y que, si bien se inserta en un contexto feminista, considero que puede extenderse a la vida de lo político en general. Dicha frase es aquella de "lo personal es político". Y es que efectivamente Revueltas supo politizar sus experiencias personales sin caer en el lado opuesto, que sería personalizar la política.

Algo que continúa presente del pensamiento político de Revueltas, particularmente sobre la enajenación y la violencia, no sólo se materializa en este trabajo mío, sino también en todas las reflexiones que han hecho en torno de su obra. Para ello, me interesa rescatar, por lo menos, dos textos que me permitan dibujar la figura de Revueltas como un intelectual de izquierda fundamental para la transformación de la realidad latinoamericana. Tales textos son "Escribir en

---

[81] José Revueltas, "La responsabilidad del escritor [entrevista con Rosa Castro]" en *Conversaciones con José Revueltas… op.cit.,* p. 28.

el margen", de José Manuel Mateo, y el capítulo tercero de *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror,* de Bruno Bosteels, cuyo título es "Sobre el sujeto de la dialéctica". Ambos ayudan a perfilar las coordenadas de la postura política de José Revueltas. El primero desde el quehacer político revolucionario y el segundo desde el método, asunto ya mencionado y trabajado en el primer capítulo: la dialéctica.

Antes de entrar a ambos textos, me parece prudente rescatar que no es casualidad que los dos autores hagan referencia a un cuento de Revueltas que lleva como título "Hegel y yo", texto que corresponde a la compilación *Material de los sueños* y que, además, también corresponde a los últimos años de vida del escritor duranguense. "Hegel y yo" es una historia que se da desde una celda carcelaria. La voz narrativa es un preso que comparte el espacio con *Hegel*, quien intentó asaltar un banco sobre la calle de Hegel, de ahí que se le asigne como apodo el apellido de un filósofo tan presente, no sólo en la historia de la filosofía, sino en la vida política de Revueltas. *Hegel* es un personaje que oscila entre el filósofo alemán del siglo XIX y un compañero de celda más que representa al Estado en su afán de expandirse y controlar los espacios en ese perpetuo encerrar al *otro,* pues incluso ha pagado para asesinar a su compañero y gozar de la celda completa para él solo. Un ser humano incompleto en el sentido material–corporal, *Hegel* resulta un personaje peculiar que, debido a los ocho disparos recibidos en el momento de su detención, no posee extremidades y su medio para andar es un artefacto con ruedas que le permite desplazarse y, a su vez, que *otro* lo desplace. Es además un habitante de diversos nombres. La plasticidad de su identidad a través de los nombres va a resultar interesante para el trabajo de Mateo. Pese a que nunca se menciona el nombre "real" de *Hegel,* asumimos que lo tiene. Además de eso, es nombrado *Ejel*, por la lectura de la palabra *Hegel* en español. Es

también el nombre escrito de *Jeguel* y, finalmente, es "nombrado correctamente" *Hegel* únicamente por el narrador, es decir, su compañero de celda.

Hay, así como en sus nombres, en sus acciones y también en las interpretaciones de nosotros los lectores, una diversidad de formas de dicho personaje. Dentro de la historia misma, es decir, en las acciones del personaje, *Hegel* es quien intenta asesinar a su compañero de celda, quien se burla de su incapacidad para "volver a la realidad" y quien trata de amarrar a su compañero de celda a la memoria de sus propios actos criminales. Y es que, dentro del cuento, el narrador es incapaz de recordar un asesinato al cual hoy podemos nombrar feminicidio. El narrador es un feminicida que no sabe que lo es, no sólo porque en el contexto histórico del cuento de Revueltas no existía la categoría "feminicidio", sino porque no tiene memoria de haber asesinado a su pareja: Medarda, una prostituta que "nomás dejó de venir". A lo largo de todo el relato, él trata de recordar "dónde empezó todo" y narra con ello una serie de memorias que, al final, no logran corresponder con *el origen* que busca encontrar. Nunca lo encuentra y es entonces donde una de las voces de *Hegel* toma importancia en torno al tema de la memoria y el "acto profundo", categoría que también será fundamental tanto para el texto de Mateo como para el de Bosteels.

En palabras de *Hegel*, el personaje de Revueltas, la memoria "no es lo que se recuerda, sino lo que olvidamos"; "es lo que uno hace y nadie ha visto, lo que no tiene recuerdo"; para él "no somos sino pura memoria y nada más". Sobre el acto profundo, que es también una cuestión de la memoria, dice: "nuestros actos, los actos *profundos* son esa parte de la memoria que no acepta el recuerdo, sin que importe el que haya habido testigos o no. Nadie es testigo de nadie ni

de nada, cada quien lleva encima su propio recuerdo no visto, no oído, sin testimonios".[82] Y más adelante afirma:

> todo *acto profundo* es *inmemorial*. O sea, es tan antiguo que no se guarda memoria de su comienzo, nadie sabe de dónde arranca, en qué parte se inicia o si no se inicia en parte alguna. El acto profundo no tiene principio, no ha comenzado jamás, pero tan solo porque no existe la memoria de ese acto, no hay ninguna data que lo testimonie ni podrá haberla nunca. Es anterior a la data, un acto no registrado pero hecho, la suma de una larga serie de actos fallidos hasta llegar a él, en la soledad más absolutamente vacía de testigos. Entonces, por cuanto estás aquí (digo, aquí en la cárcel o donde estés, no importa), por cuanto estás y eres en algún sitio, algo tienes que ver con ese acto. Más bien, no *algo*, sino *todo*; tienes que ver *todo* con ese acto que desconoces. Es un acto *tuyo*. Está inscrito en tu memoria antigua, en lo más extraño de tu memoria, en tu memoria *extraña*, no dicha, no escrita, no pensada, apenas sentida, y que es la que te mueve hacia tal acto. Tan extraña, que es una memoria sin lenguaje, carente en absoluto de signos propios y ha de abrirse camino en virtud de los recursos más inesperados. Así, esta memoria repite, sin que nos demos cuenta, todas las frustraciones anteriores a su data, hasta que no acierta de nuevo con el acto profundo original que, ya por esto solamente, es tuyo.[83]

Para aproximarme al sentido de esta cita, retomaré los trabajos de José Manuel Mateo y Bruno Bosteels. Del primero me interesa rescatar la postura política de Revueltas que corresponde a finales de los años sesenta y principios de los setenta. Mateo parte de un texto de *Dialéctica de la conciencia* que lleva por título "Plan general de estudios", en el cual, se apela al estudio como una forma de acción revolucionaria. No un estudio "convencional", sino, bajo el principio de entender y asumir la tarea de estudiar–accionar como praxis. Para el despliegue de este

---

[82] José Revueltas, "Hegel y yo" en *José Revueltas. Obra reunida. Relatos completos*, Vol. 3, México, Era–CONACULTA, 2014, p. 353 y 359.

[83] *Ibid*, pp. 359–360.

argumento, Mateo recurre, por un lado, a situar a Revueltas y, por otro, a trabajar dicho argumento en paralelo con el quehacer teórico intelectual de Judith Butler. Con respecto a la *situación* de Revueltas, Mateo afirma:

> en la situación del preso, Revueltas niega la existencia del subalterno en términos intelectuales: desde la prisión efectiva o ideológica, él da cuerpo real a ese gesto y a esa voz del subyugado que piensa, y piensa en serio, profunda, honda, radicalmente. Cada vez que Revueltas (o cualquier otro sujeto) entabla una lucha interior *contra el logos pero echando mano del logos* fractura el monopolio del saber, las jerarquías de los especialistas y la distribución de los bienes simbólicos. No se nota de inmediato pero sucede.[84]

Ese romper con las jerarquías es el punto de inflexión en el que entra la posibilidad de que Mateo compare la actividad intelectual de Revueltas con la de Butler. Pues ambos ponen en jaque las jerarquías y significaciones que hegemonizan la concepción de mundo en su propia existencia. Butler desde la cuestión de sexo–género y Revueltas desde la cuestión comunista. Ambos están dispuestos a romper todos los esquemas incluidos los que ellos ocupan en el mundo. Es, a mi parecer, la postura a la que apelaban Roque Dalton y el resto de los autores mencionados al inicio de este apartado, cuando afirmaban que el quehacer o la responsabilidad del intelectual con la revolución es la autocrítica. Una tarea que difícilmente uno está dispuesto a ejercer al momento de actuar políticamente, *ponerse en crisis a uno mismo*. No obstante, una tarea que, sin duda, fue peculiar de Revueltas y que Mateo también encuentra en Butler.

Sobre el camino o la *forma* en que Revueltas rompe con tales configuraciones ontológicas, Mateo insiste en que "incluso cuando se ocupa de las singularidades de la militancia

---

[84] José Manuel Mateo, "Escribir en el margen" en *De Raíz Diversa*, vol. 5, núm. 10, julio–diciembre, p. 84.

y el comunismo en México, Revueltas tiende a hermanar la Revolución política con la ampliación de la actividad cognoscitiva, en otras palabras, con una permanente deconstrucción del sentido y una continua rearticulación de los medios para pensar el mundo"[85]. En palabras mías, se hermana la Revolución política con el proceso dinámico de la enajenación. Es decir, el proceso de enajenación y desenajenación de la conciencia humana. Puntualmente me parece que, más que hermanar el proceso de enajenación con la Revolución política, el proceso es la Revolución política misma desde el nivel individual hasta el colectivo. Es decir, que el constante desenajenarse del ser humano, esa ampliación de la actividad cognoscitiva es ya una Revolución política. No obstante, no se trata de algo que surge en un solo momento histórico, sino que se de–construye en todo momento, como destacaba Desnoes.

Ahora bien, el hecho de que Mateo traiga a Butler a la discusión no es únicamente con el afán de dar otro ejemplo de intelectual que se deconstruye todo el tiempo, sino de insistir en que la ampliación cognoscitiva va más allá de una postura política de izquierda. Tal ampliación cognoscitiva desenajenante debe apelar también a abrazar las categorías binarias del género y, a su vez, la de la raza. Pues, desde mi perspectiva, la cuestión de género, raza, al igual que la de clase, también son cuestiones políticas; la fractura de los esquemas que sostienen a esa triada de conceptos, entre otros que no soy capaz de notar todavía, constituye la Revolución política. Algo similar postula Butler y recupera Mateo en su texto cuando dice que "no es posible ninguna revolución política sin que se produzca un cambio radical en nuestra propia concepción de lo posible y lo real".[86] En palabras de Mateo, "pensar sin miedo al análisis", "hacer que el discurso

---

[85] *Ibid,* p. 85.

[86] Judith Butler *apud* José Manuel Mateo, "Escribir en el margen" … art.cit., p. 92.

teórico sea parte de una lucha y también un acto del cuerpo que piensa y hace de su discurso un gesto vital".[87]

Ahora bien, pasando al momento en que Mateo rescata la insistencia de Revueltas en volver a la filosofía de Hegel y, particularmente a su dialéctica desde la postura crítica de un marxista autocrítico. Y, por otro lado, para señalar desde ahí, desde ese volver a Hegel, la crisis del marxismo dogmático de su tiempo. Ese mismo marxismo soviético que participaba de la amenaza constante de una guerra nuclear contra los Estados Unidos y que, en su forma de marxismo dogmático latinoamericano era completamente acrítico, *vulgar*, en palabras del propio Revueltas. Y en cómo ese dogmatismo devino, más que en una revolución socialista latinoamericana, en la crisis del marxismo como ideología. Mateo encuentra, en su lectura del personaje de *Hegel,* esta postura filosófica de Revueltas, y sobre ello afirma que "la pieza narrativa —es decir, la existencia del personaje en sí mismo con toda su versatilidad— sugiere que la deformación de Hegel es la que opera en el mundo entendido como prisión y por ello la primera tarea para repensar el marxismo consiste en restituir el "contenido radical" de la filosofía hegeliana".[88]

Lo que implica para Revueltas volver a Hegel sin las deformaciones de cómo nombrarlo —eso que se encuentra de manifiesto en el cuento y que nos recuerda Mateo— se torna radical en el sentido estricto de la palabra. Encontrar a Hegel y aceptar su influencia filosófico–política dentro de Marx, en las raíces de Marx, es reconocerlo, a su vez, en el marxismo. No obstante, este reconocimiento pone en crisis la existencia del marxismo como dogma. Pero es eso lo que

---

[87] *Ibid*, p. 95.

[88] *Ibid*, p. 96.

realmente le interesa a Revueltas y que a Mateo y a mí nos parece fundamental traer al *aquí y ahora*: ese nivel de autocrítica de nuestras posturas políticas que, precisamente, nos ponga en crisis con nuestra postura misma. Así, pues, Revueltas advertía desde entonces algo que en palabras de Mateo cobra sentido todavía y que intento continuar a lo largo de todo este texto, es que "la crisis del marxismo como acto cognoscitivo o «crítica filosófica» se debe a haber hecho de la praxis (del acto profundo) «una ideología», es decir, «enajenación»".[89] De tal manera que, al tener eso en cuenta hoy, con la posibilidad de ver en el pasado la experiencia de Revueltas y el *fin* de la "guerra fría", es fundamental tener en cuenta que el quehacer político, siempre, bajo la postura de izquierda que quiera tomarse, consiste en la autocrítica y, con ello, en la autocreación y no en la autofagia.

La postura de Bosteels no es tan distante con respecto a la de Mateo. Sin embargo, la diferencia radica en que, si bien Bosteels reconoce la influencia hegeliana, lo hace a través de los textos tempranos de Marx, particularmente los *Manuscritos de 1844*, pues da cuenta de la fuerte presencia de éstos en *Dialéctica de la conciencia*. El texto de Bosteels y el de Mateo, por tanto, ayudan aquí a entretejer el primer capítulo de mi trabajo con el segundo. Pues se trata de insistir en el método dialéctico de Revueltas como resultado de la dialéctica de Hegel y Marx, pero, además, reconociendo que se trata de una dialéctica de un autor situado en una realidad no europea, atravesado por otras condiciones.

Al principio de su texto, Bosteels recupera una cita de Goethe presente en Revueltas en los años que interesan aquí, particularmente en el contexto de su militancia en el Movimiento

---

[89] *Ibid*, p. 106.

Estudiantil de 1968. Se trata de "gris es toda teoría, verde es el árbol de oro de la vida". Sobre ello, Bosteels pide a sus lectores no caer en la confusión que ésta puede generar. Es decir, no se trata de que Revueltas renuncie la teoría o a la teorización de la acción política, sino que apela justamente a una praxis, a ese "gesto vital" del que hablaba Mateo. Esta cita de Goethe es también localizada por Bosteels en la *Filosofía del derecho* de Hegel y, al respecto, nuestro autor advierte que

> …si hemos de volver a los pasos de Hegel, lo gris de la teoría y la filosofía puede que tenga una función propia… llegar a conocer *lo que es,* justo antes de que se convierta en la inercia masiva de *lo que fue*, en el crepúsculo del anochecer. «Cuando la filosofía pinta su gris sobre el gris, entonces ha envejecido una configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino sólo conocer» …—y trae a Hegel para recordar que— «Sólo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva».[90]

Ese "rejuvenecer" la teoría es precisamente el mismo autocrearse, la ampliación cognitiva de la que hablaba Mateo respecto a Revueltas. De ahí que la dialéctica hegeliana resulte tan importante para Marx como para Revueltas. En el caso particular de Revueltas, para romper los esquemas del dogma marxista. Para rejuvenecer las teorías mediante la acción revolucionaria y no solamente conocerlas. Porque gris es la teoría cuando no se construye a sí misma mediante ese árbol de oro verde. La dialéctica es fundamental desde el nivel individual del ser humano hasta su ser genérico. Incluso me atrevería a señalar que no son niveles drásticamente opuestos y que, efectivamente, la tarea, el quehacer de la Revolución política es una tarea colectiva, de la especie y no del individuo. Algo similar apunta Bosteels en torno a la concepción de pensadores

---

[90] Bruno Bosteels, "III. Sobre el sujeto de la dialéctica" en *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*, trad. Simone Pinet, Madrid, Akal, 2016, p. 84.

en el contexto del 68 cuando propone que "en vez de aceptar los esquemas familiares con los que los historiadores intelectuales tratan de encasillar lo que tantas veces llaman con desdén "el pensamiento del 68", deberíamos llegar a captar cómo sujeto y estructura… se posicionan uno frente a otro en una relación antagónica a través de la escisión o separación de cada uno de los términos"[91]. Si bien aquí Bosteels no habla de contraponer sujeto individual con un sujeto colectivo, sino de sujeto versus estructura, es importante reconocer también que es el sujeto colectivo o, en palabras de Marx, el ser humano como ser genérico, quien sostiene las relaciones sociales que dan existencia a la estructura. Esta contraposición trae a cuenta una vez más el tema de la desenajenación. Pues contraponernos como sujetos con la estructura equivale a poner en crisis nuestra propia existencia en tanto que nuestro análisis y reflexión cuestionan también el entramado que nos sostiene, incluso como sujetos pensantes de nuestra realidad material.

Tanto en Marx como en Hegel y Revueltas, que es quien interesa primordialmente en este trabajo, la teoría de la enajenación "sirve entonces como herramienta crítica con la cual analizar y, con suerte, deshacer los efectos de la alienación ideológica del marxismo en sí".[92] Y ello sólo es posible en tanto entendamos la enajenación como un proceso dialéctico y, a su vez, a la dialéctica como una herramienta filosófica y metodológica que nos permite entender nuestra condición humana como algo siempre en movimiento. Así mismo, tanto para el ámbito de la teoría que ya se ha pintado de gris como para el verde del árbol de la vida, vale la pena insistir en la dialéctica. Puesto que lo verde del árbol de la vida para Revueltas aunado a sus lecturas de Marx, le permitieron desmontar la teoría marxista dogmática. Revueltas supo hacer de la teoría

---

[91] *Ibid,* p. 85.

[92] *Ibid,* p. 92.

algo vivo en el momento en que hizo de su actividad intelectual un proceso orgánico de experiencia y acción cognoscitiva y política. Y viceversa.

Ahora, con respecto a "Hegel y yo", la lectura que hace Bosteels de dicho cuento parte de entender al Hegel personaje como el Estado. Hegel es el Estado no sólo por la cuestión de la lucha por el espacio, sino también por una cuestión histórica con respecto a la memoria y al acto profundo del que tanto habla a propósito de Medarda. En una lectura en la que Hegel es el Estado, Medarda, o, mejor dicho, el crimen feminicida que acabó con Medarda como acto profundo, representa una cuestión histórica esencial para la teoría y dialéctica de Revueltas. En principio porque se trata de un Estado que lucha por el espacio aun desde el encierro. Y de un Estado que a pesar de que habla de los *actos profundos* del *otro*, tampoco es capaz de reconocer los suyos propios. Es decir, un Estado sin memoria. Cuyos actos no tienen registro histórico porque no hay testigos ni memoria, que están destinados a pertenecer a "la reserva silenciosa de un recuerdo inconsciente e inmemorial, la contramemoria de aquello que *todavía no ha tenido lugar*"[93]. "Para Revueltas —dice Bosteels— el objetivo de los actos profundos de la historia no consiste simbólicamente, o a nivel del espíritu, en *deshacer* lo que *sí* pasó, sino en permitir que aquello que *no sucedió* pudiera *hacerse*"[94]. En ese sentido, vale la pena insistir una vez más en la tarea que ejerció Revueltas, aquella que, "aunque no se nota inmediatamente", como señalaba Mateo, consistía en transformar ese Estado sin memoria. No sé si consistía en darle memoria al Estado, es decir, en hallar el *origen* —ese saber dónde comenzó todo— del feminicidio de Medarda; pero sí creo, aunque de entrada suene a mera especulación, que Revueltas pensaba en

---

[93] *Ibid*, p. 103. Las cursivas son mías.

[94] *Ibid,* p. 105.

una historia de la humanidad tal vez inexistente pero posible: aquella donde no hubiese comenzado todo con el asesinato de Medarda, sea cual sea la forma en la que esto pudiera ocurrir. De ahí que Hegel le dijera en torno al acto profundo, que la memoria repite sin darse cuenta, "hasta que no acierta de nuevo con el acto profundo original"[95]. Sin embargo, considero, esa no asertividad con el acto profundo original, no se trata de algo transhumano, sino que se logra también a través de la Revolución política, es decir, de la desenajenación.

Desde mi punto de vista, es notable que en las lecturas para las cuales *Hegel* es una representación del Estado se sugiera que ese estado sin memoria y sin origen es también un Estado violento. La violencia aparece dentro de la celda que comparten los presos como una lucha a muerte, que si bien puede leerse desde la dialéctica del señor y el siervo de Hegel, también puede, desde esa misma dialéctica hegeliana, remitir a la relación de muerte que hay entre el Estado y el ciudadano. Lo que es evidente en el cuento es que esta lucha a muerte o relación mediada por la muerte está planeada y organizada y depende de un pago para que sea *otro* el que mate; es decir, el asesino es alguien más que aparece como diferente del Estado. No obstante, ese *alguien más* ese que puede asesinar en lugar del Estado, es alguien aún *de adentro.* Se produce aquí un acto de enajenación humana que se manifiesta en ese ejercicio del Estado. De ahí, mi insistencia en que toda forma de la violencia sea un momento de la enajenación, de la desrealización humana.

---

[95] José Revueltas, "Hegel y yo"… *op.cit.,* p.360.

2.3. Enajenación y liberación en América Latina

Para cerrar este capítulo, intentando amarrar las partes que conforman este trabajo, me ocuparé de un ensayo de Revueltas fechado en 1972, cuyo título es "Literatura y liberación en América Latina". Me parece que este ensayo permite plantear una síntesis de los asuntos tratados hasta ahora, pues Revueltas perfila en ese escrito el concepto de enajenación precisamente tomando como referente el territorio subcontinental y describe cuál es para él el compromiso de los artistas e intelectuales en y para la región. Todo esto en el contexto de una guerra nuclear latente, tal como lo he presentado al inicio de este capítulo.

A grandes rasgos, podemos decir que el texto se divide en tres partes. La primera corresponde a la delimitación de los conceptos, especialmente el de liberación y enajenación. La segunda parte a la caracterización de los conceptos situados en América Latina desde dos campos: literatura y cultura. Finalmente, la tercera parte es la propuesta política de José Revueltas ante el problema y la acción, es decir, ante el proceso dialéctico de la enajenación.

Como buen intelectual autocrítico, Revueltas comienza su texto cuestionando los dos conceptos que configuran el título: "literatura" y "liberación". Ante tal cuestionamiento, se decide por hacer un cambio de términos: "enajenación" y "literatura". Ello en tanto que, de acuerdo con las condiciones de los países latinoamericanos, no nos encontramos en una situación en la que la literatura se encuentre disociada de la liberación, es decir, que no poseemos una literatura desenajenada en tanto que los países latinoamericanos no son libres. Ello con respecto a la Colonia, pero también con respecto a las condiciones actuales de la región. Para Revueltas sería necesario hablar de literatura enajenada. Y no sólo, sino también del arte, la filosofía y la cultura. Todos enajenados pero también potencialmente medios para la desenajenación. Esta

postura de Revueltas, entre otras cosas, no hace sino reafirmar la propuesta que sostiene esta tesis: la enajenación es un proceso dialéctico. Pues el hecho de que aquello que se encuentra enajenado sea, a su vez, un medio para la desenajenación, afirma la idea de que es sólo dentro de una lucha de contraposición interna, dialéctica, que la desenajenación es posible.

Volviendo a Mateo, ni Revueltas ni Butler habrían sido capaces de cuestionar todo al punto de su existencia propias como comunista y mujer respectivamente, sino a través de las herramientas teóricas e intelectuales que les han brindado aquello que conforma tanto a la categoría "comunista" como la de "mujer". De manera que, así como Bosteels afirmaba que en la teoría de Marx descansan las herramientas para romper con el dogma de la ideología del marxismo mismo, dentro de la teoría de la enajenación de Revueltas —como en Marx— descansan las herramientas para combatirla; para concluir con el giro dialéctico que ella misma implica: la desenajenación.

En su delimitación de las categorías claves de su texto, Revueltas apunta que

> La enajenación es un fenómeno humano mucho más profundo que, aunque nos ofrezca momentos de libertad a largo plazo, posee o tiene una esencia enajenada hasta que no sea posible que la sociedad dirima o disuelva sus contradicciones a nivel sumamente elemental de su desarrollo. Esto significa que hay un movimiento de enajenación–desenajenación, un movimiento que se interpenetra en sus términos. La enajenación lleva dentro de sí el contenido de su lucha contra ella misma como desenajenación.[96]

Por redundante que suene esto, vale la pena señalar que la enajenación, aún como proceso dialéctico, es enajenante. Es decir, esos momentos de libertad a largo plazo se dibujan ante

[96] José Revueltas, "Literatura y liberación en América Latina" en *Ver en las tinieblas*, México, FCE–Era, 2014, p. 195.

nosotros como una suerte de utopía, de un futuro posible. No obstante, lo que debemos tener en cuenta es que todas aquellas actividades que realizamos como lucha desenajenante en el *aquí* y *ahora*, son momentos de libertad en sí mismos. Es decir, que no se encuentran lejanos en el tiempo, sino que nos atraviesan, los construimos por medio de la ya mencionada "ampliación cognoscitiva". De hecho, considero, uno de los elementos que configuran la crisis ideológica del marxismo es también esa cuestión temporal. Una esperanza en que nuestras acciones de *hoy* sean la causa de los efectos de *mañana*. Cuando, en realidad, las acciones de *hoy* no son sino el efecto de una lucha desenajenante en constante movimiento.

Ahora bien, al momento de situar la enajenación humana en el contexto de la guerra nuclear —antes de hacerlo particularmente en América Latina—, Revueltas encuentra una condición de enajenación históricamente particular cuya síntesis radica en la bomba atómica como artefacto humano para la destrucción del ser humano mismo. No obstante, volveré a este punto detalladamente en el siguiente capítulo. Por ahora, me interesa considerarlo como parte del contexto y la situación del ser humano de ese momento histórico.

Otro de los conceptos que delimita Revueltas en la primera parte es el de *totalidad*. Sobre éste, afirma que es "el área de conocimiento o de transformación de la cosa que se remite a una referencia unificante de la cual adquiere sus valores significativos"[97]. El siguiente concepto es el de *situación*, entendida como "la relación de relaciones del objeto en un punto dado del desarrollo de sus tendencias hacia esto o aquello"[98]. Finalmente, el otro concepto es el de *proyecto*, éste como "actitud", es decir, "que proviene del acto de hacer, la actitud que sustenta su

---

[97] *Ibid,* p. 197.

[98] *Ibid,* p. 198.

posibilidad en la tendencia interna del objeto"[99] En términos de la dialéctica de Hegel, podemos parear "actitud" con "actualidad", algo que está *en acto*, en la *realidad efectiva* [Wirklichkeit] en cuanto existe algo, en este caso, América Latina. Aclarando estos conceptos es posible continuar a la segunda parte del texto, aquella que corresponde precisamente con la *situación* de América Latina con respecto los dos primeros conceptos: literatura y enajenación. Entendiendo la literatura como "un complejo cultural en su conjunto", o sea, "un conjunto de relaciones de producción científicas, estéticas, filosóficas, en resumen a una superestructura".[100]

Así, pues, teniendo claro que se trata de una *situación* que es América Latina y hablamos de una *totalidad* de la misma que es la literatura, lo que hay en adelante es un *proyecto* de *liberación* de acuerdo con las características de la región. Para ello, Revueltas presenta una descripción de las relaciones políticas de América Latina partiendo de la superestructura actual y real de la región. Considerando como un elemento primordial la cuestión del pasado colonial en América Latina, Revueltas identifica una serie de problemas relacionados con el tema de la enajenación. Entre ellos, menciona una cuestión que, más allá de la obra de Revueltas, resulta clave para todos los estudios latinoamericanos: el atraso. Sobre este problema en particular, me gustaría aclarar que no se habla del atraso, al menos desde mi lugar de enunciación, como una realidad material y concreta que es de hecho inherente a América Latina. Sino de una cuestión que es reflejo de la colonia misma. Es decir, se habla de un atraso en tanto que la pauta temporal es Europa. América Latina no "padece" ningún atraso cuando éste se mide en términos capitalistas, heteropatriarcales y occidentales. Con ello, me refiero a que las temporalidades

---

[99] *Idem.*

[100] *Ibid*, p. 200.

europeas han sido históricamente hegemónicas y, en esa medida, han sido consideradas como pautas de lo que ocurre en otras locaciones. Claramente hay múltiples regiones del globo en donde no se da una correspondencia de tiempo–evento. Esto no sugiere, o no debiera sugerir, que dichas locaciones padecen un atraso, sino simplemente que sus condiciones materiales concretas son distintas. El hecho de que no haya un Renacimiento en América o África, e incluso el hecho de que el capitalismo no se efectúe de la misma manera en estas regiones a diferencia de Europa implica que las respuestas revolucionarias se articulen igualmente de manera distinta, tanto en dinámica como en tiempo. De modo que se trata precisamente de una diferencia específica y concreta, asunto que bajo ningún motivo deberíamos seguir nombrando "atraso". La intención de mantener las pautas occidentales como la categoría del "atraso" al crear nuevas narrativas históricas de nuestras regiones es completamente colonialista.

Lo que, a mi parecer, habría que hacer con respecto a la situación latinoamericana con relación a la enajenación, y que es justamente lo que hace Revueltas más adelante en su ensayo, es considerar las condiciones y formas dinámicas del capitalismo en esta región. De ahí que plantee como un *proyecto* desenajenante de la *situación* latinoamericana la reapropiación de la cultura.

Tal reapropiación de la cultura, según Revueltas, tendría una doble relación, una positiva y una negativa. Desde luego, tales categorías corresponden a un lenguaje dialéctico, de modo que la relación positiva lo es "por cuanto niega a la negación, es decir, niega aquello que le es adverso". Por otro lado, la negativa lo es "por cuanto lo afirma"[101]. Es importante que

[101] *Ibid,* p. 205.

recordemos que para esos momentos, la forma de organización mediante el partido ya no era una opción viable para Revueltas. Una vez que su militancia pasó por el Movimiento Estudiantil de 1968, encontró en la autogestión otra forma de accionar políticamente y desde esa postura lanza una crítica a los partidos revolucionarios dogmáticos, no sólo de la región, sino en el mundo entero. De ahí que en el *proyecto* desenajenante del que habla Revueltas los nuevos partidos revolucionarios aparezcan como grupos que no logran una reapropiación de la cultura en tanto que no representan realmente una *negación* del Estado, sino solamente una modificación.

Posteriormente, en la propuesta política de Revueltas, esa reapropiación de la cultura también se torna en un proceso de desenajenación. Pues si consideramos que Revueltas con "literatura" o "cultura" se refiere a la superestructura y la desenajenación implica transformar las relaciones sociales materiales que sostienen la superestructura, luego entonces la reapropiación o transformación de la cultura es un proceso desenajenante. Ello implicaría, entre otras cosas, la transformación del ser humano como cuerpo colectivo, su liberación del modo de producción capitalista. No obstante, Revueltas no deja de insistir en que esta lucha anticapitalista no se reduce únicamente al plano de lo económico, pues ello sería únicamente una modificación del sistema productivo cuando lo que verdaderamente interesa es transformarlo. Sobre ello afirma:

> Una desenajenación de la conciencia. Todo lo que es posible en la conciencia de los hombres será posible en la realidad objetiva si concuerda esta conciencia con las tendencias contenidas e insertas en la realidad. De aquí la importancia de la conciencia. La conciencia del individuo es una forma de su desenajenación, cuanto confluye a la conciencia superior al integrarse en un hombre nuevo. Pero la conciencia no es sólo un fenómeno individual, sino también histórico, debe

> obedecer, debe proyectarse, debe integrarse dentro de un cuerpo colectivo.[102]

Y más adelante:

> La conciencia organizada implica la libertad individual necesaria y forzosamente como una de sus necesidades… no se puede plantear el problema de una conciencia organizada sino a partir del individuo. El individuo es decisivo en la acción de una conciencia colectiva organizada. Pero sí, esta libertad del individuo, no en el sentido liberal de la palabra sino en el sentido humanístico humano–esencial del hombre contemporáneo, es lo que garantiza un funcionamiento más adecuado, más real, más eficaz de una conciencia organizada. [103]

Ambas citas permiten comprender la propuesta política de Revueltas para la región. Es notable la insistencia a un accionar político individual y colectivo en donde el intelectual juega un papel decisivo mediante su producción material de sujeto pensante, pero sin representar una vanguardia. Particularmente en la segunda cita es posible dar cuenta de que uno de los problemas de la enajenación es el de la organización. Y aunque no es ese el tema de mi trabajo, mencionarlo, permite recuperar una serie de elementos fundamentales para todos aquellos que estudiamos–actuamos retomando el trabajo teórico de Revueltas.

Y desde la misma postura autocrítica que sugería constantemente Revueltas, hoy me atrevo a poner en cuestión categorías ideológicas sostenidas por las izquierdas del siglo XX. Al día de hoy ya no se espera la llegada de un *hombre nuevo*. Sí hay una constante a la construcción de otro mundo posible y, desde mi perspectiva, la realización material de esa propuesta se ha reflejado en el trabajo político y comunitario de pueblos como Cherán o los territorios del EZLN.

---

[102] *Ibid*, pp. 222–223.

[103] *Ibid*, pp. 223–224.

Sin embargo, la categoría del *hombre nuevo*, muy propia del lenguaje de izquierda de la segunda mitad del siglo pasado ya no es vigente. Ha caducado con el surgimiento de nuevas luchas que se conforman y resisten hoy en día. Hoy, en la lucha desenajenante de mi tiempo y mi geografía de mujer bisexual racializada en un mundo heteropatriarcal capitalista, no espero que el resultado de mi lucha individual y colectiva sea la del *hombre nuevo*, sino revindicando la consigna zapatista de "un mundo donde quepan todos los mundos". Naturalmente desde la organización, la autonomía y la autogestión de todos los sujetos políticos. Si bien la propuesta en su manifestación o enunciación puede llegar a sonar un tanto romántica, no es la intención. Revueltas ya apuntaba en el citado texto que la enajenación estaba presente también en el socialismo. Algo que Revueltas tuvo claro hasta el último día de su vida era dar cuenta de que el problema de la enajenación era inevitable para el ser humano en tanto que es un problema de la conciencia y no del capitalismo.

Si bien Marx pudo enunciarlo y denunciarlo desde las formas que tenía la enajenación en su contexto, Revueltas pudo configurar su entendimiento de la misma categoría señalando que va más allá del modo de producción en un país. Es decir, la enajenación es algo persistente y es sólo a través de una lucha desenajenante sin pausa con la que nos vamos transformando que podemos desarticularla.

3. ENAJENACIÓN: UN CONCEPTO DIALÉCTICO

Nadie podría decirnos si de pronto terminó el día y ha principiado la verdadera noche. Sabemos, sí, que la noche de aquí adentro es un poco inventada, un poco malignamente inventada; hay en su ser físico, en su presencia, como algo consciente capaz de accionar, de pensar, de urdir palabras y temores ¡Dios mío! ¿Si se habrá caído todo, si todo no será ya solamente tinieblas y ceguera? ¿Si ocurrió lo más siniestro y más catastrófico del mundo y no quedan sino estatuas y cenizas? Aquí se detuvo la noche tremenda. Hemos traspuesto sus umbrales. Si en algún sitio de la tierra habría de comenzar la noche –comenzar en su sentido más palpable y sensorial y mental–, éste es ese sitio. Aquí acaba y principia todo. Allá el día, el sol y la esperanza…

-"El quebranto", José Revueltas

Una vez comprendida la enajenación como un concepto dialéctico y aclaradas algunas particularidades del contexto histórico de Revueltas, es momento de entretejer los capítulos anteriores para concretar su sentido. Partiendo del hecho de que Hiroshima y Nagasaki representan –en el momento en que se convierten en los puntos del estallido nuclear– la locación originaria de la síntesis histórico–material del fin de la humanidad, es decir, la desrealización humana, habría que pensar ahora qué implica ello con respecto al ser genérico de la humanidad. Particularmente interesa considerar las regiones del sur global, pues, aunque no tenían una participación directa en la guerra nuclear, sí representaban territorios en disputa para el expansionismo geopolítico e ideológico de las dos potencias en pugna y de alguna manera u otra la destrucción alcanzó estos territorios.

Asumir que la creación y el estallido de la bomba atómica marcan el fin de la humanidad implica que hemos permanecido horas extra sobre la tierra. En este momento, vale la pena preguntarse si ese fin de la humanidad corresponde a una síntesis total o totalizante para la

especie o si más bien es el punto inicial de la transformación de los instrumentos destructivos utilizados en la guerra. En otras palabras, hay que considerar si establecer el fin de la humanidad trajo consigo una transformación de la guerra y las estrategias bélicas de manera general y si esa transformación de los instrumentos de control de los Estados implicados en la guerra tuvo un efecto en América Latina. Vale la pena señalar que aquí no se habla de América Latina como un sujeto personificado[104], sino como una territorialidad en donde los procesos históricos del mundo hegemónico —o que surgen ahí— tienen eco en la transformación de las relaciones sociales materiales.

De todo el entramado de relaciones sociales, tomaré en cuenta principalmente las que se refieren a la guerra nuclear entre los Estados y aquello que configuró ideológica y prácticamente a un enemigo común en América Latina. Es decir, considero que el fin de la humanidad marcado por la existencia de la energía nuclear derivó en las estrategias militares de contrainsurgencia heredadas principalmente de la Escuela Superior de Guerra francesa y la Doctrina de Seguridad Nacional. Lo que de ello importa es la lógica que sostiene su argumento racional. Es decir, la racionalización lógica del exterminio de la humanidad y entenderla como una fase de enajenación de la conciencia.

3.1. La transformación de los instrumentos de producción en instrumentos de destrucción masiva

Una de las particularidades que tiene la enajenación en el contexto señalado es el vínculo que guarda con el ámbito de la técnica y la tecnología. Herbert Marcuse, en la primera parte de *El*

[104] Esto implica desprenderme de la narrativa que asume que América Latina actúa sobre algo. Se trata, más bien, de un territorio donde distintos agentes actúan, es decir, un escenario político.

hombre unidimensional, dedicada a la ideología de la sociedad industrial avanzada, lanza una pregunta que incluso, podríamos decir, entabla un diálogo con José Revueltas: "¿La amenaza de una catástrofe atómica que puede borrar a la raza humana no sirve también para proteger a las mismas fuerzas que perpetúan este peligro?".[105] Marcuse no sólo procura dar una respuesta a la pregunta, sino que despliega categóricamente lo que implica la respuesta: según lo explica, una sociedad que logra perpetuar el peligro se hace más rica, grande y mejor. No sobra decir que tales adjetivos corresponden a una estructura sistémica de la ideología de una sociedad industrial avanzada. Para señalar las estrategias y/o métodos a los que recurre la sociedad industrial avanzada para perpetuar el peligro trabajaré una categoría que consiste en dividir por sus morfemas el adjetivo *tecno–lógica*.[106] El problema de la transformación de los instrumentos de producción en instrumentos de destrucción masiva tendría su origen en la apuesta por la industrialización de la URSS después de la revolución de 1917; el máximo desarrollo tecnológico en las fábricas puede entenderse como resultado de una lectura *prometeica* de Marx que subordina a la vida humana y la convierte en medio para alcanzar un máximo de la producción. La tecno–lógica sería así, una estatización del ser humano en beneficio del capital o del Estado soviético, un proceso de transformación mediante el cual cada quien deviene en: una lógica que subsume al desarrollo tecnológico, que perpetúa la existencia y organización político–estructural del Estado, sea socialista o capitalista. El principio fundador de la tecno–lógica es, por muy obvio que parezca, el desarrollo tecnológico máximo de los medios de producción: una política prometeica. Por lo tanto, en la tecno–lógica se subordina la vida humana, ésta deja de ser

---

[105] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada,* trad. Antonio Elorza, Barcelona, Planeta De–Agostini, 1993, p. 19.

[106] La categoría es resultado, en parte, de una serie de reflexiones que he compartido con Sergio Lomelí.

un fin para convertirse en un medio; el ser humano estatizado deviene en un medio o instrumento de producción, ya sea para el capital o para el Estado socialista soviético.

La tecno–lógica es, en otras palabras, el Frankenstein, el Prometeo moderno de cada Estado; un monstruo creado con y desde el súper desarrollo técnico y tecnológico de cada pieza que lo conforma. Con su novela, Mary Shelly actualizó el mito prometeico, y nos lo entregó en versión romántica; el científico roba, ya no el fuego, sino el secreto de la vida a los dioses y produce un ser autoconsciente, quien trágicamente niega la condición de mortalidad de lo humano. Es una abominación. Niega lo humano al negar su mortalidad. Además, este producto de la ciencia humana es capaz de destruir a su propio creador. La tecno–lógica inaugura y respalda así una serie de momentos históricos que devienen en violencia sobre la vida humana en favor de la hiperindustrialización de un Estado que pretende llegar al socialismo por esta vía.

La referencia a Prometeo no es gratuita en este contexto; ya Günther Anders la ponía sobre la mesa de discusión con su concepto de "vergüenza prometeica", la cual "expresaba la humillación del hombre ante la perfección y el poder de sus propias creaciones técnicas"[107]. Se trata de una vergüenza en tanto que luego de que el ser humano fuera capaz de desarrollar tecnológicamente la mayoría de sus herramientas y procesos industriales de producción, el resultado de haber creado armas nucleares representaba una capacidad destructora más fuerte que la creadora. Al respecto, Traverso, recuperando a Anders afirma

> La técnica dio a los hombres la ilusión de haberse convertido en dioses todopoderosos, «a la par de Dios mismo», pero no se percataron de que su poder tiene un carácter exclusivamente negativo y destructor. No adquirieron el poder de una *creatio ex nihilo*; la técnica les hizo dueños

[107] Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. David Chiner, Barcelona, Herder, 2001, p. 117.

> del mundo sólo en el sentido de conferirles la capacidad de una «*reductio ad nihil*».[108]

Esta crítica está también presente en Revueltas, a esa *reductio ad nihilo* nos referimos cuando apuntamos que el desarrollo tecnológico del ser humano, como una relación social material, fue antes que nada una forma de la autofagia y ha estado lejos de ser una *poiesis*. Enajenado a la tecnología por encima de cualquier otra cosa, el ser humano como individuo y como especie deja de atender otras cuestiones igualmente necesarias para su realización. Además de que integra la racionalidad tecno–lógica a cada aspecto de su vida social, política y cultural. Es decir, que de aquí en adelante, retomando a Marcuse, "el poder político se afirma por medio de su poder sobre el proceso mecánico y sobre la organización técnica del aparato. El gobierno de las sociedades industriales avanzadas y el crecimiento sólo puede mantenerse y asegurarse cuando logra movilizar, organizar y explotar la productividad técnica, científica y mecánica de que dispone la civilización industrial".[109]

En este contexto, la vida social–material del individuo se concentra en un fin ajeno, extraño de sí. A partir de ese momento, todo lo que el ser humano crea y desarrolla tecnológicamente incide en el resto de sus relaciones sociales, las subordina. Por otra parte, la enajenación asociada al súper desarrollo tecnológico sería producto de la concepción soviética del socialismo. Esta "cara" de la enajenación, compartida también por el sistema de producción capitalista, configura un entramado de cuestiones mayor. En principio porque se asume que cualquiera de los dos sistemas de producción vendría con una nueva fase de la historia y que, en cualquiera de los casos, lo que le aguarda a la humanidad es o sería la mejor organización

---

[108] *Ibid*, p. 120.

[109] Herbert Marcuse, *op. cit.,* p. 33.

política, social y económica posible. Además, y no menor, esta enajenación exime al ser humano de su responsabilidad histórica de transformar el completo entramado de relaciones sociales. El ser humano se limita a desarrollar únicamente el ámbito de la tecnología y restringe su comprensión del sentido de la historia. En otras palabras, es incapaz de reconocer que el Frankenstein escapa de su control para atacar no sólo a su propio creador, sino a la humanidad entera. Si planteamos que el Frankenstein es el súper desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas materiales en cualquiera de los dos sistemas de producción, por lo que habría de apostar es porque el Frankenstein sea capaz de oponerse al impulso destructivo a su propio creador para que la humanidad pudiese servirse entonces del desarrollo tecnológico y no al revés. Para apuntalar esta idea podemos decir que aun cuando el desarrollo tecnológico —específicamente el artefacto llamado bomba atómica—, sea representado como un Frankenstein, se debe reconocer que en las entrañas y orígenes del Frankenstein está su creador. Es decir, no se trata de una personificación de la tecnología, puesto que eso implicaría un cambio de sujeto en la historia, como bien apunta Enzo Traverso respecto a Günther Anders cuando afirma que "si la técnica ha sustituido a los hombres en el papel de sujeto de la historia, sería vano buscar una responsabilidad humana para las guerras, crímenes y violencias de este siglo"[110]. En la medida en que lo creado está el creador, la creación tecnológica sólo puede devolver a éste la responsabilidad.

Uno de los efectos de esta enajenación en el Estado soviético es la transformación de sus medios para cumplir sus metas. El Estado soviético no deja de lado su meta principal, que es el aniquilamiento del capitalismo, lo que ocurre ahora es que se olvida de los principios del

---

[110] Enzo Traverso, *op.cit.*, p. 127.

socialismo. La redistribución de las riquezas ya no parece formar parte de la agenda política de dicho Estado. Lo que se prioriza en este momento son los medios de destrucción del enemigo político, cuya clave descansa, según la tecno–lógica, en el desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas. El cambio sustancial aparece precisamente en la transformación de los medios de producción en instrumentos de destrucción masiva. Lo que pasa de largo el Estado soviético es la dimensión de su capacidad destructiva. Mientras que, anteriormente[111] el desarrollo tecnológico estuvo basado en la producción material del Estado socialista, ahora la base es la *destrucción* del enemigo. En ello, lo que el Estado socialista oculta para sí en este hecho es que los ahora instrumentos de destrucción no sólo son capaces de destruir al enemigo, sino a la humanidad entera.

Con esta aseveración no infiero que el problema sea propio del Estado socialista, sino que el problema alcanza también a este Estado. Siguiendo a Marcuse se puede afirmar que tanto el capitalismo como el Estado socialista soviético no buscaban sino el aniquilamiento del enemigo; sin embargo:

> el Enemigo no debe identificarse con el comunismo actual o el capitalismo actual; es, en ambos casos, el espectro de la liberación. […] Una vez más, la enajenación de la totalidad absorbe las enajenaciones particulares y convierte los crímenes contra la humanidad en una empresa racional […] Incluso los cálculos más insensatos son racionales: la aniquilación de cinco millones de hombres es preferible a la de diez millones, veinte millones y así por el estilo.[112]

Esta condición de "empresa racional" encuentra su argumento y respaldo en la ideología de la sociedad industrial avanzada en donde:

---

[111] Con esta anterioridad no me refiero a un hecho temporal, sino más bien práxico. En este contexto, con lo anterior, me refiero a la teoría.

[112] Herbert Marcuse, *op.cit.,* pp. 82–83.

> …la dominación –disfrazada de opulencia y libertad– se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas. La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, cuerpo y espíritu se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo.[113]

La defensa de ese universo de dominación es precisamente la enajenación de la conciencia que se ha organizado políticamente desde la tecno–lógica, tanto en el Estado socialista como en el capitalista. La lógica de la destrucción encuentra su argumento racional en una lógica más universal que, según Marcuse, respalda a la sociedad industrial avanzada y que, de acuerdo con Revueltas, devendría de parte de cualquiera de ambos Estados en una enajenación donde el fin y medio es la destrucción del otro. No obstante, en la fabricación de armas nucleares, el ser humano llega al mayor punto en la contradicción del desarrollo tecnológico e instaura un sistema cuyo fin inmediato es el aniquilamiento absoluto y también el dominio basado en el temor a la autodestrucción. En otras palabras, al devenir los instrumentos de producción en instrumentos de destrucción masiva el ser humano ha alcanzado un momento histórico autófago antes que autogestión.

Dicha transformación forma parte de la conciencia enajenada del ser humano y la imposibilidad de desenajenarse. Revueltas analiza esta transformación desde otras particularidades. Por un lado, observa que en el Estado socialista sigue imperando una concepción de la propiedad privada de los instrumentos de producción, sólo que con un cambio de propietario. Si en el Estado capitalista el propietario privado es, precisamente el Capital, en el

---

[113] *Ibid.,* p. 48.

soviético es el Estado. Antes de dar continuidad al desarrollo de esta afirmación, quisiera detenerme en mi interpretación de por qué Revueltas se refiere al Capital como sistema productivo y no a la burguesía. En un primer momento, porque el Capital no está personificado. En seguida, el argumento es que, para el momento histórico de la "guerra fría", la burguesía ya no estaba claramente determinada como en el XIX, cuando Marx escribe *El Capital*. Ya no hay una clase burguesa focalizada en los dueños de los medios de producción, principalmente de las fábricas. Lo que sucede en este periodo histórico es una transformación y expansión de los agentes poseedores de los medios de producción y el aumento y solidificación de sus vínculos con la clase política.

En las lógicas de la sociedad industrial avanzada –conservando la categoría de Marcuse– el Capital ha transformado no sólo sus formas de producción, sino de proletarización de la clase trabajadora y esto impide que podamos ubicar esa dicotomía de clase que aparecía más clara en el periodo decimonónico. La llegada de la máquina como instrumento capaz de duplicar el esfuerzo físico del individuo abrió la puerta a una concepción distinta del trabajo, pues

> en la medida en que el mundo del trabajo se conciba como una máquina y se mecanice de acuerdo con ella, se convierte en la base *potencial* de una nueva libertad para el hombre. La civilización industrial contemporánea demuestra que ha llegado a una etapa en la que «la sociedad libre» no se puede ya definir adecuadamente en los términos tradicionales de libertades económicas, políticas e intelectuales, no porque estas libertades se hayan vuelto insignificantes, sino porque son demasiado significativas para ser confinadas dentro de las formas tradicionales. Se necesitan nuevos modos de realización que correspondan a las nuevas capacidades de la sociedad.[114]

[114] *Ibid.,* p. 34.

La máquina resulta entonces, en la civilización industrial del mundo mecanizado, la base potencial de una nueva libertad, de ahí la concentración del desarrollo tecnológico en las sociedades. No obstante, en el mundo mecanizado ocurre que "la libertad de empresa no fue precisamente una bendición. En tanto que libertad para trabajar o para morir de hambre, significaba fatiga, inseguridad y temor para la gran mayoría de la población"[115]. Es decir, la dispersión y expansión de las empresas, de la clase burguesa, genera una serie de condiciones precarias en donde la proletarización de la clase trabajadora es cada vez más aguda y, por otro lado, la burguesía se normaliza en la multiplicidad de empresas y con ello produce una suerte de falsas necesidades para la sociedad "impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo"[116].

El pensamiento mecanizado imperante dentro de la sociedad industrial avanzada es así, la forma enajenada de la historia que, de forma sesgada, comienza a experimentarse como celda, como punto muerto o callejón sin salida o, mejor dicho, sin otra salida que la destrucción absoluta de la humanidad. No inmediata, no únicamente mediante armas nucleares, simplemente la destrucción de lo humano por lo humano (tecno–lógico). "El ajedrez «apocalíptico» –dice Hannah Arendt– entre las superpotencias, es decir, entre las que se mueven en el más alto plano de nuestra civilización, se juega conforme a la regla de que «si uno de los dos "gana" es el final de los dos»"[117]. La cuestión latente en este juego es que ambos contrincantes basan sus apuestas en el final absoluto de la humanidad. En mi lectura, este es el resultado de la transformación de

---

[115] *Ibid.,* p. 32.

[116] *Ibid.,* p. 33.

[117] Hannah Arendt, "Uno" en *Sobre la violencia,* trad. Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2005, pp. 9–10.

los medios de producción en medios de destrucción masiva: lo que se juega y lo que se apuesta es el fin absoluto de la humanidad. Lo que viene después no sólo es lo históricamente planteado como "horas extra", sino que el superesfuerzo del desarrollo tecnológico implica una violencia organizada del Estado y, a su vez, una sustitución del poder por dicha violencia organizada.

3.2. La violencia organizada del Estado

Recordemos ahora un pasaje de *Dialéctica de la conciencia* citado en el primer capítulo. Dicho pasaje corresponde al momento en que Revueltas no sólo utiliza el término "violencia organizada", sino que presenta ese punto muerto al que me refería anteriormente. Se trata de "Desenajenación humana y socialismo" perteneciente al cuaderno cuarto. En tres puntos Revueltas afirma que:

> 1. La esencia enajenada del hombre, que se expresa en la propiedad privada sobre los instrumentos de producción, no se disuelve en la socialización de los mismos, sino tan sólo se *modifica.* Esta modificación se manifiesta en la socialización del hombre, *él mismo como instrumento de producción*, en tanto la propiedad privada se convierte, a su vez, en propiedad del Estado.
>
> 2. El opuesto dialéctico de la supresión del Estado (de su *languidecimiento*) es la violencia. Si ésta se niega a sí misma en tanto que violencia *languideciente* con la superviolencia organizada de la energía nuclear, *como la propiedad del Estado,* fortalece y absolutiza, con esto, la esencia del hombre: hace imposible su libertad *en términos absolutos. Lo otro* de la propiedad privada que representa el Estado socialista se convierte, de tal modo, en su contrario antagónico, ininterpenetrable: la propiedad por el Estado de los instrumentos de producción, convertida en propiedad de los *instrumentos de destrucción* más altamente desarrollados.

> 3. El Estado socialista nuclear, entonces, se niega a desaparecer, del mismo modo que los demás Estados nucleares. Ninguno puede obedecer ya a la necesidad de preservar o destruir un sistema social determinado (capitalista o socialista), pues su única necesidad real, ahora, es la de preservar y acrecentar la magnitud de violencia de que cada uno es propietario particular. La propiedad sobre los instrumentos de producción se ha convertido a la postre de la *propiedad privada,* suprimida pero que *no se suprime,* de los instrumentos de destrucción por un grupo de Estados nucleares, *suprimidos y que se suprimen* en la guerra nuclear, bajo el común denominador de una misma e idéntica superviolencia organizada que *disuelve* sus anteriores contenidos históricos.[118]

Interesa el segundo momento de lo que describe Revueltas en tanto que es el punto de transición de la estatización de los medios de producción, incluido el ser humano, al Estado nuclear que se niega a desaparecer. Es decir, la violencia organizada y específicamente la superviolencia organizada –del Estado– es el salto dialéctico que permite la determinación concreta del Estado nuclear, hablando del Estado socialista. La fórmula es la misma para el Estado capitalista, puesto que la diferencia entre ambos Estados es el tipo de propietario. De modo que, mientras en el Estado socialista lo humano queda enajenado como propiedad del Estado, en el Capitalismo queda enajenado como propiedad privada.

Me detendré ahora en las diferencias entre estas dos formas de la enajenación que dependen del sistema productivo. En el primero hay una reducción al punto más absurdo de la propiedad privada: el *tener.* Se trata aquí de una enajenación donde

> todos los sentidos físicos y sociales en el sentido del *tener,* no encierran ninguna otra realidad que la del hecho práctico, empírico, de que cada individuo no es propietario de ninguna otra cosa que no sea su propia persona física, y de que el ensimismamiento socializado de la propiedad privada de los sentidos no conduce sino al agotamiento exhaustivo del

[118] José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia, op.cit.,* pp. 178–179.

> *valor de cambio* de sus sensaciones mismas y actúa en la práctica como una especie metafórica de la autofagia social.[119]

Ese es el sentido de la privatización del ser humano en el Estado capitalista del siglo XX, una enajenación donde el ser humano "se teje y se desteje como la tela de Penélope, ya no tiene otro objeto que el trabajo ajeno: vive para trabajar y no trabaja para vivir, inserto en una vida que produce y reproduce el trabajo sin reproducir la vida *humana*".[120] En este escenario, el ser humano da su vida completamente al capital, produce y reproduce capital. Bajo las formas del Estado soviético la vida tampoco le pertenece al ser humano, pues su trabajo produce y reproduce las condiciones sociales que sostienen al Estado como propietario absoluto de los medios productivos. En esa medida, la forma del marxismo mecánico "de asumir la crítica de los instrumentos y recursos de dominación de la sociedad burguesa, no es sino la de copiarlos y hacerlos suyos con sólo insertarles un «contenido» diferente".[121] En síntesis podemos decir que en uno y otro caso lo que subsiste es *la propiedad,* es decir, *la necesidad de preservar lo que suprime* a los Estados y se realiza como poder máximo de supresión.

De lo anterior se desprende que la superviolencia organizada sea el opuesto dialéctico de la supresión del Estado y que ésta absolutice la esencia enajenada del hombre, es decir, hace imposible su libertad en términos absolutos. Ambos puntos merecen un despliegue del argumento para comprender la composición y estructura del Estado nuclear. Resulta interesante que, a pesar de que Revueltas no entabló nunca diálogo con teóricos europeos como Marcuse, Anders o Hannah Arendt, el discurso de los cuatro se dirija, de cierta manera, al mismo punto: el

---

[119] *Ibid*, pp. 49–50.

[120] *Ibid,* p. 60.

[121] *ibid,* p. 65.

súper desarrollo de los instrumentos de destrucción masiva, es decir, las armas nucleares. Pues así como la pregunta citada del ensayo de Marcuse abría un diálogo con Revueltas, los dos primeros capítulos de *Sobre la violencia,* de Hannah Arendt, parecen explicar este argumento de Revueltas.

De entrada, habría que marcar la distinción que Arendt plantea entre poder y violencia. En términos generales, Arendt afirma que la diferencia fundamental descansa en que mientras el poder es un ejercicio de dominación que implica necesariamente a sujetos, es decir, personas, la violencia necesita siempre herramientas, instrumentos. Es claro que el contexto histórico en que Arendt plantea esto es el mismo que Revueltas, no sólo porque ambos escriben en torno a las armas nucleares, sino porque el texto de Arendt es de 1970. En ese sentido, el contexto político también guarda semejanzas y diferencias. Mientras Revueltas discute con los "marxistas vulgares" de su tiempo, Arendt discute con los teóricos del nacional socialismo y, al igual que Revueltas, con los dogmáticos marxistas y la Nueva Izquierda europea. De modo que, el contexto conceptual de esta aseveración es una discusión en torno a la conceptualización de la guerra, puntualmente con Clausewitz. Para Arendt es necesario darle la vuelta al argumento de Clausewitz cuando afirma que la guerra es una continuación de la política por otros medios. Tal aseveración le parece peligrosa a Arendt en tanto que, en el contexto específico de la guerra nuclear, oculta el hecho de que los instrumentos bélicos se han transformado al final de la guerra. Además, citando al físico ruso Sajarov, sostiene que "una guerra termonuclear no puede ser considerada una continuación de la política por otros medios (conforme a la fórmula de Clausewitz). Sería un medio de suicidio universal"[122]. Y efectivamente: vivimos un suicidio

[122] Hannah Arendt, *op.cit.,* p. 18.

universal. La particularidad es que transcurre lentamente. Ahora bien, Hannah Arendt, observa que:

> El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente, falta el otro. La violencia aparece donde el poder está en peligro pero, confiada en su propio impulso, acaba por hacer desaparecer al poder. Esto implica que no es correcto pensar que lo opuesto de la violencia es la no violencia, hablar de un poder no violento constituye una realidad, una redundancia. La violencia puede destruir al poder; es absolutamente incapaz de crearlo.[123]

Si a la luz de lo dicho por Arendt consideramos los tres puntos anotados por Revueltas, citados previamente, podemos sugerir que el Estado languideciente representa un languidecimiento del poder. En el contexto de la "guerra fría" los Estados son incapaces de ejercer poder una vez que impera la violencia. Se trata de un escenario político donde, al ser la violencia el imperativo por excelencia, lo que queda entre ésta, la sociedad y los Estados sin ejercicio de poder es una violencia sin poder de regulación.

Con todo, de acuerdo con mi lectura de Arendt y Revueltas, la superviolencia organizada resulta un puente entre el Estado capitalista o socialista y el Estado nuclear, en tanto que, si bien la violencia es capaz de anular el ejercicio de poder por parte de los Estados, su incapacidad de crearlo se vuelve un detonante para la transformación de los Estados mismos, quienes ahora son incapaces de renunciar al monopolio de los instrumentos nucleares, es decir, a la violencia misma, muy a pesar de no poder regularla. Precisamente no pueden renunciar porque ya no son ellos quienes la controlan o la ejercen. Lo que sugiero entonces que vale la pena apuntar es que la violencia se transforma históricamente con las relaciones sociales materiales. En ese sentido, hoy día habría que hacer un análisis de dicha transformación, de la forma y la actualidad de los

[123] *Ibid*, p. 77.

instrumentos de la violencia actual, particularmente en el contexto bélico que atraviesa este momento, es decir, el conflicto ruso–ucraniano. No obstante eso sería tema de otra investigación. Por ahora es suficiente tener claro que, particularmente durante y después de la guerra nuclear, ya no hay Estado, lo que queda de ambos, de la lucha de sus propios Frankeinsteins atómicos, la violencia organizada.

La incapacidad de creación de poder por parte de la violencia queda explícita cuando Arendt apunta que "la violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder"[124]. Sin embargo, no sólo la obediencia brota de las armas, añado que los instrumentos de destrucción sirven al Estado para hacer brotar terror. En este punto, habría que señalar también que las armas no necesitan ser disparadas todas para mostrar terror u obediencia. En el caso de las armas nucleares, bastó con Hiroshima y Nagasaki para que la creación y desarrollo tecnológico masivos de las mismas alcanzaran a alertar a la humanidad de la puerta que se abría hacia la destrucción absoluta. Basta con ver la cantidad de armas producidas en ese momento para que, echando mano de la ficción, los escenarios apocalípticos posibles proyectaran terror:

> Los efectos de las armas nucleares son, por una parte, los inmediatos generados por un calor integrísimo y una irresistible onda de choque y, por otra parte, los retardados originados por precipitaciones radiactivas cuyas consecuencias pueden prolongarse por décadas. Si se tiene en cuenta que la bomba de Hiroshima ha ocasionado la muerte de doscientas mil personas, debe concluirse que los arsenales ya acumulados podrían aniquilar unos doscientos cuarenta mil millones de seres humanos, es

[124] *Ibid,* p. 73.

> decir, un número sesenta veces mayor que la población total del planeta.[125]

La alerta de terror aparece en el momento en que la suma de todos los instrumentos de la superviolencia organizada son capaces de aniquilar a la humanidad completa e incluso mucho más allá. Eso es lo que brota de la acumulación de los arsenales nucleares mucho antes de que las armas sean detonadas. Un terror por la extinción absoluta de la humanidad, la peculiaridad de la autofagia del hombre por el hombre; el giro sin retorno del salto dialéctico de la enajenación. La enajenación absoluta, el resultado histórico de las fuerzas genéricas del ser humano que lo objetivaban como resultado de su propio trabajo no culminado en autogénesis, como apuntaba Marx en los *Manuscritos* del 57, quedó atrás en favor de la autofagia total. El resultado de la objetivación del hombre mediante su propio trabajo –incluido el súper desarrollo tecnológico de los instrumentos de destrucción– es la aniquilación total.

En una carta que Revueltas dirige a su hija Andrea, expone el argumento de *El capítulo inédito* de *El Capital*, donde Marx desarrolla el problema de la mercancía que entra en contradicción consigo misma en el sistema de producción capitalista, el cual anula el valor de uso y absolutiza el valor de cambio. En ese contexto, Revueltas apunta que en los países socialistas "el trabajo–mercancía, simétricamente, anula su valor de cambio para convertirse en un valor de uso absoluto por la economía estatizada"[126]. Ante esta situación en la que los Estados socialistas no han hecho sino replicar el núcleo de la estructura del Capital, lo que hay es un

---

[125] Alfonso García Robles, "Para no acabar con la humanidad" en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*, vol. 21, núm. 6 (126) (junio de 1985), pp. 4–5.

[126] José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia, op.cit.,* p. 158.

cambio económico alotrópico,[127] un cambio de la apariencia y no uno en la forma, Revueltas concluye que la desenajenación del ser humano debe hacerse bajo cualquier economía. Se trata entonces de una desenajenación humana absoluta y no una puramente económica; y despliega cuatro puntos de las particularidades de la mercancía y el trabajo en la economía estatizada con relación al Capital.

En siguiente cuadro representa el esquema planteado por Revueltas, el cuál "refiere a una *nueva sociedad* de la enajenación del trabajo, en la que se ha *sobresocializado* la producción de mercancías dentro del capitalismo" o, en otras palabras, "una *nueva sociedad* que no sale del capitalismo porque nace de él"[128].

Forma	Contenido [sistema de producción capitalista]	Contenido [sistema de producción estatizado]
Propiedad privada	Propiedad privada en general (histórica)	Propiedad de los medios de producción de mercancías (capital generalizado)
Mercancía (simple)	Mercancía–capital	Mercancía socializada (estatizada)
Producción	Extensiva	Intensiva (producción de medios de producción)
Plusvalía	Absoluta	Relativa (tecnificación)

Lo que muestra Revueltas particularmente y que yo sintetizo en este cuadro[129] es la diferencia de las relaciones sociales dinámicas que sostienen y reproducen la enajenación en

[127] Si bien la alotropía es una cualidad química y física de ciertos elementos, Revueltas se remite a ella en tanto a que se trata de una propiedad de algunos elementos como el carbono, un elemento capaz de presentar distintas cualidades físicas sin dejar de ser puro carbono. Pues su estructura molecular le permite construir enlaces con otras moléculas del mismo elemento. De modo que, aunque se presente como grafito o como diamante, en el fondo se trata únicamente de carbono. El término sirve a Revueltas, entre otras situaciones, para describir el asunto de la propiedad privada. Véase José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia*, México, Era, 1982, pp. 30–31.

[128] *Ibid,* p. 159.

[129] Revueltas no plantea el esquema literalmente en forma de cuadro, sino como notas en una carta dirigida a su hija Andrea el 06/04/1971. Véase José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia,* México, Era, 1982, p. 159.

cada modo de producción. Las economías socialistas, dice Revueltas recuperando a Dangeville en su presentación al *Capítulo VI inédito*, no son sino una mistificación de las relaciones de producción capitalistas. En mi interpretación de este cuadro yace la idea de que, además de la permanencia y aparente o superficial transformación del trabajo enajenado, la propiedad privada prevalece. El sostén del trabajo enajenado se da, entre otras relaciones sociales, por la de la propiedad privada. Lo que hay de diferente entre un sistema y otro es el cambio de propietario privado. Mientras que Marx se ocupó de desplegar las formas y contenidos de las relaciones sociales en el sistema de producción capitalista, el intento de Revueltas, no sólo en esta carta sino en la mayoría de sus textos contemporáneos a este, es dar cuenta que las formas y contenidos de las relaciones sociales en el Estado socialista no son profundamente distintos, sino alotrópicos.

Más adelante de las notas que configuran este cuadro, Revueltas apunta que esta *nueva sociedad* puede ser llamada también *Estado del trabajo* en tanto que se trata de un Estado que teóricamente es la utopía manipulada, convertida en una especie de utopía fáctica, "cientifizada" por Stalin y Bujarin con el "socialismo en un solo país" y que es sostenida por los elementos ya registrados en el cuadro. Se trata de una mercancía cuya socialización deriva en estatización, es decir, que es controlada en su producción y distribución por el Estado. Además de eso, la plusvalía se hace absoluta, pues la explotación descansa sobre el "capital más precioso", el ser humano; a la par, la plusvalía relativa se presenta "como desarrollo técnico–científico unilateral: la preparación bélica y exploraciones espaciales"[130]. Finalmente, la propiedad privada estatizada no es sino el Estado como auténtico y único gestor de la producción de las mercancías.

---

[130] *Idem.*

El trabajo enajenado constituye, pues, algo más profundo que el capitalismo o cualquier otro sistema de producción social–económica. Revueltas busca ir un paso atrás, a la búsqueda de su punto de arranque, para entablar una relación del hombre con su *otro* antagónico dialéctico. Revueltas, sugiere que la plusvalía marca a este *otro* y refiere a un *otro* remoto: la naturaleza. Ante ello, si el otro antagónico del ser humano es la naturaleza, la relación dialéctica que se establece entre ambos sugeriría que el ser humano sería capaz de *volver* a la naturaleza por una doble oposición. "De esta relación –dice Revueltas– nace el proyecto humano del hombre, que constituye, al mismo tiempo, su contraproyecto: en apariencia no puede regresar a la naturaleza de ningún modo (o *puede* regresar del modo más primitivo gracias a la aniquilación de las fuerzas productivas)"[131].

La imposibilidad de volver a la naturaleza ha devenido en que el ser humano entienda como *supresiva* su relación con el *otro,* que resulta a su vez, en la supresión del ser humano mismo, su condición de ser humano como ser autófago, capaz de devorarse a sí mismo antes de generar su capacidad creadora, la autogénesis. De modo que el aniquilamiento de las fuerzas productivas se efectúa mediante la producción de los instrumentos destructivos, instrumentos de supresión del ser humano como especie.

> Así, en la medida en que se va haciendo más humano al separarse de la naturaleza, en la misma medida que aumenta su tensión hacia el otro, tensión que asume un carácter eminentemente represivo mediante instrumentos de destrucción que son cada vez más aptos para la *supresión* del hombre, instrumentos de supresión con los que aventaja a la naturaleza en ese mismo aspecto: más eficaces que los terremotos u otras devastaciones naturales. Esta superación *positiva* de la naturaleza por el hombre ha sido, hasta ahora, la relación *negativa* del hombre contra el

[131] *Ibid,* p. 161.

> hombre…aventaja en poder destructivo a la naturaleza, sin haber llegado a igualarla en poder creador. En unos milenios de habitar sobre la tierra, y en el lapso de apenas los dos últimos siglos, el hombre ha llegado a disponer de una fuerza que puede acabar con las formas culturales del planeta en un lapso de semanas, empeño que a la naturaleza le llevaría millones de años. Ésta es una situación real, histórica, y en apariencia tan sin salida alguna que ha llegado al extremo donde el hombre no puede destruir sus medios de destrucción, colocado ante la imposibilidad técnica de hacerlo (el arsenal atómico *ya* no puede ser destruido).[132]

Aquel terror al que apelaba anteriormente tiene su concreción histórica y material en este resultado del aniquilamiento de las fuerzas productivas por medio de los instrumentos de destrucción. El aniquilamiento de las mismas resulta un absurdo en dos sentidos, primero porque el camino que elige el ser humano para aniquilar las fuerzas productoras de plusvalía no cancelan la plusvalía, sino que, por el contrario, continúan reproduciéndola. Y segundo, porque el aniquilamiento que consigue el ser humano por ese camino no es de sus fuerzas productivas, sino de su ser genérico. Asunto que, de acuerdo con el argumento de Revueltas, se debe a una forma particular de la racionalidad humana que está relacionada con una incapacidad histórica del ser humano como especie.

> Cierto, el hombre ha hecho su historia y con ella se ha creado a sí mismo, pero no en otra forma que en la forma empíricamente demostrada de lo que es como tal demostración práctica, no potencial ni utópica. Este ser del hombre, tal como resulta de la historia, es su propio y único fundamento y no tiene ningún otro. El hombre pues, social e históricamente no ha podido producir sino al individuo: ésta es, hasta ahora, su sola realidad racional, impotente por lo demás.[133]

Sobre esto, valdría la pena plantearnos una nueva cuestión, puesto que, si hasta ahora la producción del individuo es la única realidad racional del ser humano como ser histórico y

---

[132] *Ibid*, p. 162.

[133] *Idem.*

social, la pregunta latente es ¿cómo logra ahora el ser humano alcanzar la racionalidad de su especie que permita crear algo más que el individuo? Más aun si todavía es posible conseguir esto a pesar de las condiciones sociales materiales post "guerra fría". Se plantea un escenario geográfico y político complejo en todos sus sentidos en tanto que la supresión del ser humano por el ser humano implica también todo lo creado por él mismo, incluidos sus espacios. Si bien hablar de la destrucción de las ciudades con el uso de las armas nucleares llevaría a una investigación compleja, me gustaría presentar algunas de sus implicaciones dentro de este movimiento dialéctico entre la enajenación y la violencia, en el aniquilamiento del ser humano por el ser humano mediante el uso de las armas nucleares.

3.3. HIROSHIMA, *NOTRE MORT*

Hiroshima, mon amour es una película de Alan Resnais referida por Revueltas en *Dialéctica de la conciencia* para confirmar que Hiroshima, como ciudad y tal como se observa al principio del filme, se transformó metafórica y materialmente en un museo. La ciudad, el espacio representativo del progreso de las sociedades desde el siglo XIX, comienza a transformar su significado histórico:

> La guerra moderna –dice Revueltas– ha transformado las ciudades (la ciudad, el hombre), de antiguo objeto de conquista que fueron en el pasado, en simple objeto de destrucción y aniquilamiento totales. Hiroshima es hoy, en el mismo punto donde se ha reconstruido en parte la ciudad devastada, un museo de su propia arqueología moderna, y en verdad se trata de un museo efectivo, no es una metáfora (recuérdese la película *Hiroshima, mon amour*). Allí se sabe, o puede saberse, si esto o aquello son fragmentos de una casa–cuna, de un sanatorio o de un arsenal, pero nadie podrá decirnos jamás si la sombra que quedó retratada en el puente, al evaporarse con la explosión atómica el hombre que lo

> cruzaba, habrá sido la de un filósofo, un poeta, un matemático, un obrero o un campesino: es la sombra de *nadie,* la sombra del *homo arqueologicus.* Porque *nada* y *nadie* son la anticiudad, la arqueología pura del horror humano.[134]

Por tanto, podemos sugerir que en la destrucción absoluta resultado de las armas nucleares, los objetos son las ciudades y no los individuos. Por el alcance mismo de la bomba atómica, nace el absurdo y la imposibilidad de fijarse a un individuo específico al que se deba atacar. Se trata, por el contrario, de una capacidad de destrucción masiva, como habíamos dicho anteriormente. Al respecto, es prudente recuperar nuevamente a Anders, citado por Traverso, cuando el autor italiano dice:

> Podríamos recordar que Hiroshima y Nagasaki no eran parte de una práctica genocida. Podríamos recordar también que el odio a los judíos fue un componente esencial de la solución final y que, sin ser una explicación suficiente, el antisemitismo fue una premisa necesaria. Las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki tenían por el contrario una finalidad esencialmente política –exhibir el poderío atómico norteamericano en el nuevo equilibrio mundial– que centenares de miles de japoneses pagaron con sus vidas, pero que no derivaba en una historia secular de persecuciones.[135]

Con ello, Traverso trae a discusión el hecho de que, si bien el lanzamiento de las armas nucleares en ambas ciudades no tenía un principio de persecución específica a un sujeto en particular y más bien correspondía a la disputa entre ambos bloques entre guerra, la historia secular de las persecuciones puede leerse como el germen de esta forma de la guerra. No obstante, es imposible afirmar en términos absolutos que la selección de las ciudades donde caerían las bombas

---

[134] *Ibid*, p. 37.

[135] Enzo Traverso, *op.cit.*, p. 124.

nucleares carecía de racismo; sin embargo, ello requeriría de otra investigación que no será desarrollada en este trabajo.

En este contexto, la guerra moderna o la guerra nuclear específicamente, tiene la peculiaridad de la destrucción del territorio enemigo a gran escala. La tecno–lógica que anteriormente había apelado al desarrollo tecnológico arquitectónico de las ciudades de los grandes edificios, la selva de concreto, deviene una vez más en la destrucción material de dichos edificios. Lo que ello implica es que la destrucción de las ciudades puede entenderse como el comienzo de algo más: el fin de la humanidad, "el inicio de un miedo desconocido. Y la indiferencia. El miedo a la indiferencia también"[136].

En la cinta que refiere Revueltas, *Hiroshima, mon amour*, la voz en off de Elle, la protagonista, asegura llorar por el destino de Hiroshima. Esa ciudad que "se cubrió de flores… que renacían de las cenizas". "No me he inventado nada –afirma–. Nada. Igual que en el amor, esta ilusión existe, la ilusión de jamás poder olvidar"[137].

El hecho de mencionar aquí que las ciudades se transformaron, con la guerra nuclear, en objetos de destrucción no tiene otra intención más que la de indicar que la destrucción –material y simbólicamente– descansa en cada espacio de la vida humana. Es decir, "no se trata únicamente de un futuro en que las potencias puedan hacer uso o no de las armas nucleares. La sola posesión de éstas por el hombre ya constituye, en sí misma, la puesta en marcha del proceso

---

[136] Alain Resnais, *Hirosima, mon amour*, estrenada en México el 4 de marzo de 1960, 07:20–21:29.

[137] *Idem.*

de negación total. Somos ya, la tierra lo es, desde Hiroshima y Nagasaki, un objeto arqueológico absoluto mientras no se suprima esta posesión".[138]

No obstante, afirma también Revueltas que el arsenal atómico *ya* no puede ser destruido. Ante esto brotan múltiples preguntas sobre cómo suprimir la posesión. En tanto que materialmente los arsenales atómicos no pueden destruirse y, por el contrario, continúan creciendo, la pregunta sobre la supresión invita a pensar varias rutas posibles. La que yo propongo es la de resistir a las formas de guerra, a sus transformaciones, apegada a la reflexión de Revueltas cuando afirma que "muchos marxistas consideramos que la disyuntiva del mundo contemporáneo ha de decidirse entre guerra atómica o paz y no entre guerra atómica o socialismo".[139] Esta afirmación tiene todo el sentido en la medida que las características de esta forma de la guerra amenazaban con el refinamiento de sus instrumentos de violencia organizada. La "guerra total", como indica Revueltas en "Libertad del arte y estética mediatizada"[140], no solamente indicaba el fin de la humanidad por el alcance destructivo de los arsenales atómicos, sino por los instrumentos militares de aniquilación contra la sociedad civil. El impacto de la guerra nuclear es que ese aniquilamiento no discriminaba a los seres humanos, sino que había una destrucción total. A diferencia de ello, aparecían en este contexto múltiples formas de aniquilamiento del enemigo, como mencionaba en el segundo capítulo. Quizá la forma más explícita de este aniquilamiento sea el de las prácticas contrainsurgentes como los campos de trabajo forzado, la tortura, desaparición forzada, entre otras.

---

[138] José Revueltas, *Dialéctica de la conciencia, op.cit.,* p. 37.

[139] José Revueltas, "Libertad del arte y estética mediatizada", *op.cit.,* pp. 178–179.

[140] José Revueltas, "Libertad del arte y estética mediatizada" en *Ver en las Tinieblas. Narrativa, ensayo, evocaciones*, México, FCE, 2014.

Esta otra cara de la guerra nuclear tiene que ver, de todas formas, con la socialización de los medios destructivos. No son sólo la plusvalía, la mercancía, el trabajo y la producción los cuatro puntos que el Estado socialista heredó a su manera del capitalismo. La socialización y estatización de las prácticas violentas fueron parte de ello, la URSS de Jruschov y Stalin "socializa las cárceles, los campos de trabajo forzado, las deportaciones, las ejecuciones y las pone sin reservas al alcance de las grandes masas"[141]. Esto es aquello que configura la superviolencia organizada del Estado que teje el puente entre el Estado socialista o capitalista y el nuclear; el hueco que el Estado necesita ejercer ante el languidecimiento de sí mismo, de su poder. No obstante, el resultado sigue siendo el mismo que apuntaba Arendt: ya no hay Estado que controle el ejercicio de la violencia, hay violencia organizada desregulada.

Ante ello, recupero a Arendt cuando afirma que "nunca ha existido un gobierno exclusivamente basado en los medios de la violencia. Incluso el dirigente totalitario, cuyo principal instrumento de dominio es la tortura, necesita un poder básico –la policía secreta y su red de informadores"[142], asunto que ocurría con el despliegue de los escuadrones de la muerte en Argelia y América Latina. No se trataba únicamente de la violencia por la violencia, sino que era un uso de los instrumentos de la violencia que descansaba en un poder legítimo y que, a pesar de que nacía de dicho poder legítimo, escapaba de él. Esto se daba un poco a la manera del Frankenstein de la tecno–lógica. De un lado, el desarrollo y ejercicio de prácticas violentas, genocidas, respaldadas por el Estado y particularmente de los Estados totalitarios y/o de

---

[141] José Revueltas, "Libertad del arte…", *op.cit.,* p. 176.

[142] Hannah Arendt, *op.cit.,* p. 69.

dictaduras militares. Del otro lado, el desarrollo desmedido de los instrumentos tecnológicos que resultaron en la bomba y, con ella, en arsenales atómicos.

Sin embargo, sobre esto, vale la pena aclarar que la ejecución de esas prácticas violentas no es justificable, aun cuando tuviese un respaldo en el ejercicio de poder interno del Estado. Pensar que la violencia sistemática, organizada, con un despliegue de fuerzas militares y policiacas destinadas exclusivamente a hacer uso de los instrumentos de destrucción es legítima y está justificada no es sino otra forma de la enajenación. El ser humano que continúa aniquilando las fuerzas productivas para cubrir y defender al Estado nuclear o totalitario que intenta legitimar sus acciones es un ejemplo claro de la enajenación absoluta que deviene en autofagia social. Esa es mi lectura política de este entramado hasta aquí expuesto, pues

> El hombre ha de decidirse ahora entre el ser–humano y entre el no–ser humano de su especie. La violencia ya no puede realizarse en el mundo del existir objetivo porque su realización sería la propia desrealización del existir. Pero esta superviolencia, aunque aún no se realice, existe como tal, como posibilidad de realizarse, y en esto radica lo mas arduo, lo más complicado y amenazante[143].

En otras palabras, el ser humano necesita elegir entre la vida o la muerte, la paz o la continuidad y transformación de la guerra. Y para ello, debe tomar en cuenta que la actualidad de la guerra, la guerra nuclear, representa, con la posesión de la bomba atómica, "la forma superior, la más elevada y absoluta que puede revestir la violencia organizada del Estado"[144].

Resulta insatisfactoriamente interesante que hoy podamos dilucidar sobre la elección del ser humano al respecto. Poniéndonos en el lugar del búho de Minerva que vuela al caer el crepúsculo y puede ver el desorden del topo ciego de la historia, es notable que hoy por hoy los

---

[143] José Revueltas, "Libertad del arte…", *op.cit.,* p. 184.

[144] *Idem.*

Estados hayan optado por la transformación de la guerra. He comenzado este apartado hablando de las ciudades como espacios de aniquilación porque el espacio ha sido, desde siempre, una cuestión que define las relaciones hegemónicas. La dominación requiere un territorio donde ejecutarse.

Revueltas tuvo razón al ocuparse de la implicaciones de la posesión la bomba nuclear y en retomar la imagen de Hiroshima como un museo que para mí es la imagen de *notre mort*. Las consideraciones de Revueltas pueden ser repensadas a la luz de sus contemporáneos pero también en función de textos más próximos. En un ensayo de 1997 titulado "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones", el Subcomandante Insurgente Marcos sugiere, además de nombrar a la "guerra fría" como tercera guerra mundial, que el neoliberalismo de la época marcaba el inicio de la cuarta guerra mundial con un tipo de bomba que transforma el aspecto de la guerra y de sus instrumentos.

> La nueva bomba neoliberal, a diferencia de su antecesora atómica en Hiroshima y Nagasaki, no sólo destruye la polis (la Nación, en este caso) e impone la muerte, el terror y la miseria a quienes la habitan; o a diferencia de la bomba de neutrones, no sólo destruye «selectivamente». La neoliberal, además, reorganiza y reordena lo que ataca y lo rehace como una pieza dentro del rompecabezas de la globalización económica. Después de su efecto destructor, el resultado no es un montón de ruinas humeantes, o decenas de miles de vidas inertes, sino una barriada que se suma a alguna de las megápolis comerciales del hipermercado mundial y una fuerza de trabajo reacomodada en el nuevo mercado del trabajo mundial.[145]

[145] Subcomandante Insurgente Marcos, "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones" disponible en https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7–piezas–sueltas–del–rompecabezas–mundial–el–neoliberalismo–como–rompecabezas–la–inutil–unidad–mundial–que–fragmenta–y–destruye–naciones/

La transformación de la bomba, en este caso, da cuenta de la actualidad de la guerra. Una guerra, dice el Sub, de la que ni Estados Unidos, Japón, Alemania o la URSS fueron triunfadores, sino el capital financiero; una guerra donde "el orden mundial volvió a las viejas épocas de las conquistas de América, África y Oceanía. Extraña modernidad esta que avanza hacia atrás"[146]. Ante la actualidad de la guerra y la metáfora del rompecabezas, el Sub asegura que hay más de siete piezas sueltas, sin embargo, presenta las que tiene mayormente claras en ese momento; 1) La concentración de la riqueza y la distribución de la pobreza; 2) La globalización de la explotación; 3) Migración, la pesadilla errante; 4) Mundialización financiera y globalización de la corrupción y el crimen; 5) ¿Legítima violencia de un poder ilegítimo?; 6) La Megapolítica y los enanos; y 7) Las bolsas de resistencia. La enumeración detalla algunas particularidades de la guerra neoliberal actual pero lo que llama mi atención son las llamadas bolsas de resistencia. Esa "desobediencia de la realidad" con la que choca el neoliberalismo financiero. "Sí, bolsas –repite el Sup–. De todos los tamaños, de diferentes colores, de las formas más variadas. Su única semejanza es su resistirse al «nuevo orden mundial» y al crimen contra la humanidad que conlleva la guerra neoliberal"[147].

Considerando lo dicho por el Subcomandante Marcos y lo expuesto hasta ahora con base en lo escrito por José Revueltas, sugiero comprender a las bolsas de resistencia como una alternativa a esa racionalidad que hasta ahora sólo ha sido capaz de crear al individuo. Los sujetos sociales que según Marcos conforman tales bolsas ("mujeres, niños, ancianos, jóvenes, indígenas, ecologistas, homosexuales, lesbianas, seropositivos, trabajadores y todos aquellos que

---

[146] *Idem.*

[147] *Idem.*

no sólo «sobran», sino que también «molestan» al orden y el progreso mundiales")[148] también "se saben iguales y diferentes" y, aun en la diferencia, se organizan. Dicha organización implica, sugiero, una racionalidad capaz de producir no sólo al individuo, sino a un individuo que, sin perder su identidad individual, histórica, es capaz de actuar en colectivo. No obstante, esta lectura de las bolsas de resistencia con relación a los planteamientos de Revueltas es una propuesta mía en el intento de responder a la pregunta que planteaba anteriormente: si aún es posible pensar en una racionalidad histórica que permita ir más allá del individuo como se ha configurado hasta ahora.

El hecho de que la propuesta mantenga una vigencia no es casual. Nuestra muerte estuvo marcada desde Hiroshima, no obstante, aún es posible ser parte de la bolsa de resistencia, de organizarse y construir otro mundo posible: la transformación de las fuerzas destructivas en fuerzas productivas de vida; cambiar la autofagia por la autogénesis. La enajenación del trabajo y la conciencia humana, decía Revueltas, no es exclusiva de un sistema económico. Si el sistema de producción capitalista trajo —al parecer de una vez y para siempre— el trabajo enajenado [entfremdete Arbeit] y, luego hizo de Hiroshima nuestra muerte —nuestra desrealización humana —, es necesario histórica y políticamente recordar que, aún en las "horas extra", vale la pena resistir, tejer las bolsas que se resisten a la racionalidad y realidad del neoliberalismo o cualquier otro sistema de producción que contenga en sus lógicas el aniquilamiento.

Si la enajenación resulta entonces un proceso onto–epidémico que acompaña al ser humano en cualquier fase histórica, es fundamental combatirla en todo momento, desde el ser lector hasta la conciencia colectiva organizada. El método es la dialéctica; la forma el

---

[148] *Idem.*

movimiento; y el camino la lucha desenajenante que comprende que no hay un punto final definitivo de la desenajenación.

CONCLUSIÓN

Pareciera que la lucha desenajenante se enfrasca en las confrontaciones del tipo individuo–individuo; individuo–sociedad; individuo–Estado; sociedad–Estado. Pero aun cuando así fuera, resulta indispensable no caer en el error de jerarquizar cada nivel relacional, pues, de hecho, uno implica al resto. Ahora bien, si el proceso no es puramente teleológico y se halla perpetuamente en movimiento, podemos asegurar que *hoy* nos encontramos en una fase más del proceso. Quizá vivimos horas extra, pero aún dentro del proceso de desenajenación. Es decir, el hecho de que la enajenación implique una desenajenación no significa que ésta se da de manera espontánea o natural y tampoco implica que haya un momento en la historia en el que alguien pueda observar a plenitud a la conciencia desenajenada. De lo que se trata, pues, es de no parar el movimiento, de actualizar el *telos* y no de pensar que es único e inamovible.

En este contexto, la transformación de los instrumentos de producción en instrumentos de destrucción masiva no es sino una fase más del proceso, devenido en violencia. Y si bien la violencia parece, al igual que el proceso enajenación–desenajenación, no terminar, es fundamental que desde las "bolsas de resistencia" haya una respuesta a esa violencia desmedida. Vale la pena estudiar las formas que ha tomado la violencia desde el Estado post "guerra fría", así como la actualidad de dicha violencia, es decir, los espacios donde ésta se produce mayormente, quiénes se involucran en ella, entre otros factores.

Lo que por ahora presento como mis reflexiones finales tiene que ver con el *sitio* en que hoy me encuentro histórica, social y materialmente. Si la "guerra fría" no fue nuestra nunca y aun así nos alcanzó, una interpretación que puedo sugerir es que si la guerra nuclear se

presentaba como el momento más violento de la historia, la violencia nos ha demostrado que siempre se puede más. Cada vez hay mayor perfeccionamiento a los instrumentos de destrucción y probablemente hoy haya más y nuevos sujetos haciendo uso de ellos. No obstante, me gustaría concluir este trabajo con los ojos puestos en lecturas de otros y, como he dicho, sin perder de vista mi *situación*, es decir, mi lugar de enunciación. Si la guerra nuclear se presentó como el fin de la humanidad a los ojos de Revueltas, Arendt y otros filósofos de la época es porque la violencia había dejado de dirigirse a ciertos sujetos en particular. Con ello, me refiero a que el alcance destructivo de las armas nucleares se da de manera territorial y afecta a todos y todas por igual.

Lo que asusta o resulta peligroso de la guerra nuclear, entonces, es el impacto de la muerte masiva explícita y directamente intencionada del hombre blanco por el hombre blanco mismo. La alerta no está ni descansa en una preocupación por el aniquilamiento como categoría nueva, sino porque el hombre blanco es enemigo del hombre blanco a niveles masivos, rompiendo con la "historia secular de persecuciones", como apuntaba Anders. La disputa por el control hegemónico global es aquello que los convierte en enemigos, no la postura política e ideológica. Qué mejor detonante del fin de la humanidad que el expansionismo hegemónico gracias al súper desarrollo tecnológico. Al hombre blanco no le ha importado el desarrollo y perfeccionamiento de los instrumentos de destrucción ni siquiera cuando él mismo se convirtió en el blanco de sus propias armas. Por ello, no resulta curioso ni sorprendente que las "bolsas de resistencia" ante el Estado sean mayormente de indígenas, negros, mujeres, transexuales, niños, u otros "sujetos subalternos".

El cese a los ataques nucleares mediado por organizaciones internacionales como la ONU no frena la violencia ni mucho menos deviene en paz. Lo que el cese permite es devolverle al Estado el monopolio de la violencia que había escapado ya de sus manos. Quien ejerce la violencia vuelve a elegir específicamente a los sujetos sobre quienes va a ejercerla. De ahí que ahora sugiero voltear a ver los términos y las condiciones bajo los que se apela a la construcción de la paz. Creo firmemente que si en la construcción de la paz no intervienen los sujetos que históricamente han sido violentados, entonces simplemente nos hallamos en la perpetuidad de los privilegios de quienes poseen los instrumentos de destrucción.

Uno de los caminos al que nos conduce el trabajo realizado en esta tesis es el de las nuevas formas de la guerra en el contexto actual. Por ejemplo: el "capitalismo gore" como lo han llamado autoras como Sayak Valencia, o bien lo que Rita Segato ha denominado "la guerra contra las mujeres". No significa que la guerra sea nueva sino que la autoras destacan los efectos de la escenificación de la violencia sobre los cuerpos y su grado de rentabilidad económica e ideológica.

Identificar las diferencias y continuidades entre la violencia ejercida por el Estado en los años 70 y la violencia actual de los Estados existentes permite pensar la violencia como un proceso onto–epistémico que tiene uno de sus principios en la enajenación o "desrealización" de las personas y los conjuntos humanos. Con este trabajo he procurado tejer un puente entre la "guerra fría" y las formas más recientes de la guerra en la región como efectos de la enajenación. Queda mucho por pensar ahora que parece revivir la tensión mundial del siglo XX con el conflicto ruso-ucraniano o la persistente "guerra contra el narcotráfico" en México y otros países de América Latina como Colombia, Honduras o El Salvador. No obstante, vale la pena tener

presente que la violencia organizada del Estado –sea cual sea– puede dirigirse contra distintos sujetos y territorios, empero no es una determinación absoluta sobre la agencia política delos mismos, es decir, no impedirá que éstos se opongan y, de hecho, no debería. Por el contrario, si la paz y la historia no se construyen desde el reconocimiento y agencia de las múltiples realidades de los sujetos que habitamos el mundo, entonces no hay ni historia ni paz que material y realmente sean efectivas para la realización humana.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Trad. Guillermo Solana. Madrid, Alianza, 2005.

Bosteels, Bruno. *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Trad. Simone Pinet. Madrid, Akal, 2016.

Cherón, Philippe. El árbol de oro: José Revueltas y el pesimismo ardiente. México, FCE, 2014.

Dalton, Roque, René Depestre, *et. al. El intelectual y la sociedad*. México, Siglo XXI, 1969.

De Gori, Esteban. "Honduras: políticas de contrainsurgencia, doctrina de la seguridad nacional y democracia" en *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires.* Buenos Aires, 2009. 16p.

Díaz de la Sierna, Rodrigo. José Revueltas: una ontología carcelaria. Houston, Literal Publishing, 2016.

Escalante, Evodio. *José Revueltas: una literatura del "lado moridor"*. México, FCE, 2014.

Feierstein, Daniel. "El carácter genocida del proceso de reorganización nacional" en *Revista Digital de la Escuela de Historia*. Vol. 1, núm. 1 (2008). Pp. 149–164.

García Ferreira, Roberto. "La revolución guatemalteca y el legado del presidente Arbenz" en *Anuario de Estudios Centroamericanos*. Núm. 38 (2012). Pp. 41–78.

García Robles, Alfonso. "Para no acabar con la humanidad" en *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas*. Vol. 21. Núm. 6 (126) (junio de 1985).

Harmer, Tanya. "Una mirada desde el Sur: El Chile de Allende, la "guerra fría" y la brecha Norte–Sur en la política internacional" y Melisa Slatman. "Una doctrina militar contrarrevolucionaria para la Nación Argentina. Análisis de la discursividad oficial del Ejército Argentino durante la "guerra fría" (1957–1976)" en Roberto García Ferreira (coord.) *Guatemala y la "guerra fría" en América Latina 1947–1977.* Guatemala, ceur/usac, 2010. Pp. 289–321 y 431–459.

Hegel, G.W.F. "Introducción" en *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 2015. Pp. 51–60

_____. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Prólogo y notas de Juan Garzón Bates. México, unam, 1975.

Illades, Carlos. El marxismo en México. Una historia intelectual. México, Taurus, 2017.

Kant, Immanuel. "Prólogo" en *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires, Colihue, 2007. Pp. 5–14

Lenov, Nikolai. "La inteligencia soviética en América Latina durante la "guerra fría"" en *Estudios Públicos*. 73 (1999).

Loaeza, Soledad. "Estados Unidos y la contención del comunismo en América Latina y México" en *Foro Internacional*. Vol. 53 (2013). Pp. 5–56.

Loveland, Frank. Visibilidad y discurso: lo que se ve y lo que se dice en las novelas de José Revueltas. Puebla, Universidad Iberoamericana de Puebla, 2012.

Lungo, Irene. *Castillos de arena. Hegemonía y proyecto de derecha en El Salvador, 1989–2004*. Tesis de maestría. México, FLACSO, 2008. Pp. 70–89 y 100–115.

Marchesi, Aldo. "Imaginación política del antiimperialismo: Intelectuales y política en el Cono Sur a fines de los setenta" en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe.* Vol. 17, núm. 1 (2006). Pp. 135–159.

Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad avanzada.* Trad. Antonio Elorza. Barcelona, Planeta De–Agostini, 1993.

Marx, Karl "6. Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt" en *Ökonomisch–philosophische Manuskripte (1844)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2005, s. 125–150

_____. "Postfacio a la segunda edición" en *El Capital. Crítica a la economía política*. Tomo I. Trad. Wenceslao Roces. 4ª ed. México, FCE, 2015. Pp. 13–20.

_____. "Prólogo" en *Contribución a la crítica de la economía política*. 9ª ed. Madrid, Siglo XXI, 2008. Pp. 3–7.

_____. *Ideología alemana*. México, Colofón, 2016.

Mateo, José Manuel. *Tiempo de Revueltas*. 4 vols., México, UNAM, 2013-2018.

_____ José Manuel. "Escribir en el margen" en *De Raíz Diversa*. Vol. 5. Núm. 10 (julio–diciembre).

_____ José Manuel. "Hacia una poética de José Revueltas (primer apunte: el problema del lector)" en *Acta Poética*. Vol. 25, Núm. 2 (otoño, 2004).

Mészáros, Istvan. *La teoría de la enajenación en Marx*. Trad. Ana María Palos. México, Era, 1978

Morello, Gustavo. "El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: A cuarenta años de un cambio en los paradigmas del catolicismo" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. 49, núm. 199 (2007). Pp. 81–104.

Negrín, Edith. Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas: literatura y sociedad. México, UNAM-El Colegio de México, 1995.

Negrín, Edith, Alberto Rodríguez Perea, Ismael Carvallo Robledo y Marcos T. Águila (coords.) *Un escritor en la tierra. Centenario de José Revueltas*. México, FCE, 2014.

Nikolajczuck, Mónica. "Genocidio reorganizador en Paraguay" en *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*. Vol. 3, núm. 5 (2016). Pp. 133–146.

Olea Franco, Rafael (ed.) José Revueltas: la lucha y la esperanza. México, El Colegio de México, 2010.

Peña, Sonia. *Roberto Arlt/José Revuelas. Una estética de lo marginal*. Durango, Instituto de Cultura del estado de Durango, 2014.

_____. José Revueltas: Los errores y los aciertos. México, FCE, 2014.

Peña Galindo, Andrés Arturo y Florent Frasson–Quenoz. "Situación nuclear: la llegada al umbral informativo en materia tecnológica". *Brasil: ¿Hegemonía a pesar de todo?* Bogotá, Universidad del Externado, 2016.

Pirker, Kristina. "Activismo transnacional y solidaridad, de Cuba a Centroamérica" en *Revista de la Red de Intercátedras de Historia en América Latina Contemporánea*. Vol. 4, núm. 7 (2016–2017). Pp. 120–138.

Ramírez Santacruz, Francisco, Martín Oyata, Noé Blancas y Bruno Bosteels (eds.), *El terreno de los días. Homenaje a José Revueltas*, México, Porrúa, 2007.

Resnais, Alain. *Hiroshima, mon amour*. Francia, 1959. Película.

Revueltas, José. “Prólogo a mi obra literaria”. *Cuestionamientos e intenciones*. México, Era, 1978.

_____. *Dialéctica de la conciencia*. Prólogo de Henri Lefebvre. México, Era, 1982.

_____. *Conversaciones con José Revueltas*. México, Era, 2001.

_____. “Hegel y yo”. *José Revueltas. Obra reunida. Relatos completos*. Vol. 3. México, Era–CONACULTA, 2014.

_____. “Literatura y liberación en América Latina” y “Libertad del arte y estética mediatizada”. *Ver en las tinieblas.* México, FCE–Era, 2014.

_____.*Obra reunida 5. Obra varia II*. Vol. 5. México, Era–CONACULTA, 2014, pp. 17–36.

Robin, Marie–Monique. *Escuadrones de la muerte: La escuela francesa.* Trad. Sergio Di Nucci y Pablo Rodríguez. Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

Rojas, Diana Marcela. “La Alianza para el Progreso en Colombia” en *Análisis Político*. Núm. 70 (2010). Pp. 91–124.

Subcomandante Insurgente Marcos. “7 piezas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones”. Disponible en https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/06/20/7–piezas–sueltas–del–rompecabezas–mundial–el–neoliberalismo–como–rompecabezas–la–inutil–unidad–mundial–que–fragmenta–y–destruye–naciones/

Traverso, Enzo. “Capítulo IV. Auschwitz y Hiroshima. Günther Anders” en *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Traducción de David Chiner. Barcelona, Herder, 2001. Pp. 111-132.

Vela Castañeda, Manolo. “Guatemala 1982. El corazón del orden burgués contemporáneo” en *Foro Internacional*. Vol. 68, núm. 188 (2007). Pp. 369–407.

Wasserman, Claudia. “La perspectiva brasileña del desarrollo y de la integración latinoamericana y regional (1945–1964): Intelectuales, políticos y diplomacia” en *universum*. Vol. 2, núm. 25 (2010). Pp. 195–213.